SERGHEI BULGAKOV

DOGMA EUHARISTICĂ

Serghei BULGAKOV

DOGMA EUHARISTICĂ

DOGMA EUHARISTICĂ
– traducere din limba rusă
de *Pr. Paraschiv Angelescu*

EUHARISTIA ŞI PROBLEMELE SOCIALE
ALE SOCIETĂŢII MODERNE
– traducere din limba engleză
de *Tit Simedrea*

PAIDEIA

Dogma euharistică

Credinţa Bisericii Ortodoxe este că la Sfânta Euharistie pâinea şi vinul *se prefac*[1] în trupul[2] şi sângele lui Hristos şi că în ele este prezent Însuşi Domnul. Pâinea şi vinul încetează de-a mai fi pâine şi vin devenind trupul şi sângele lui Hristos: „acesta (τοῦτο) este trupul Meu“, „acesta este sângele Meu“. Puterea tainicei prefaceri pătrunde natura pâinii şi a vinului şi o schimbă. Însăşi natura, fiinţa lor materială se schimbă, devine altceva, nu mai aparţine lumii fizice. Cu toate acestea, pâinea şi vinul nu-şi pierd proprietăţile lor materiale, fiindcă însuşirile pâinii şi ale vinului rămân şi mai departe aceleaşi: mirosul,

[1] În acest studiu nu este nicidecum vorba de o *prefacere* fizică a Sfintelor Daruri, ci de o *prefacere* metafizică a Lor în opoziţie totală cu *transsubstanţierea* romano-catolică şi cu *împâinirea* protestantă. Dar acest fel de *prefacere metafizică* nu se mai poate numi în sens strict *prefacere*, care este egală conceptual cu transsubstanţierea, ci *transpunere*. Termenul acesta, *transpunere*, corespunde exact şi grecescului μεταβολη şi slavonescului *prelojenie*, termeni pe care se întemeiază tot timpul părintele Serghei Bulgakov (nota *Pr. P. Angelescu*).

[2] Autorul, cum era şi de aşteptat, n-a putut întrebuinţa aici sub nici un motiv alt cuvânt pentru noţiunea de *corp*, de corp viu şi trăitor în toată plinătatea unei corporalităţi, decât cuvântul *tialo* (=corp). La noi, românii,

gustul, greutatea, culoarea, adică proprietăţile lor fizice şi chimice. Schimbarea săvârşită asupra lor nu se răsfrânge şi asupra naturii lor fizice. De aceea minunea prefacerii Sfintelor Daruri nu este fizică, ci metafizică. Ea nu se produce prin substituirea unei materii din domeniul lumii fizice alteia din acelaşi domeniu, aşa cum s-a făcut, de pildă, la Cana Galileii când materia apei s-a transformat în aceea a vinului, sau aşa cum s-a făcut la săturarea minunată a mulţimii când s-a mărit însăşi cantitatea pâinii. Nu există şi nici nu poate să existe în lume vreo materie în care s-ar putea transforma pâinea şi vinul în timpul prefacerii lor în trupul şi sângele lui Hristos. Acestei prefaceri nu-i corespunde nici o schimbare în limitele lumii acesteia din cauză că, dintre obiectele ei, lipseşte în general materia trupului şi a sângelui lui Hristos. Schimbarea, concepută într-un atare sens, ar însemna o creaţie cu totul nouă precedată de exterminarea, de nimicirea materiei

s-a îndătinat adânc, îndeosebi în limba cărţilor bisericeşti şi prin nu ştiu care anume legi lingvistice, cuvântul slavonesc *trup* (trupul lui Hristos), care în limba de origine înseamnă pur şi simplu *cadavru, corp, mort, corp lipsit de viaţă.* În limba rusă actuală însemnează acelaşi lucru. Un singur exemplu: este foarte cunoscută puternica dramă a lui Lev Tolstoi *Cadavrul viu.* În ruseşte ea se intitulează *Jivoi trup*, ceea ce însemnează că în româneşte titlul i-a fost redat precis şi fidel.

Am menţinut totuşi, în traducerea de faţă, cuvântul *trup* în loc de *corp*, fiindcă după atâtea sute de ani de întrebuinţare, nu-i uşor să-l dai afară. Ar fi ca şi cum ai încerca să dai afară din „Simbolul Credinţei" noastre pe Ponţiu Pilat. În afară de aceasta, nu trebuie să uităm că din moment ce în limba noastră prin cuvântul *trup* nu înţelegem nicidecum *cadavru, mortăciune*, ci *corp în general*, la fel ca-n terminologia liturgică a Bisericii latine, el poate fi întrebuinţat fără nici o legătură cu semnificaţia-i originară (nota *Pr. P. Angelescu*).

existente. Dar în cazul acesta, schimbarea de care vorbim nu poate fi *transpunere* μεταβολή, care presupune *identitatea* lui *terminus a quo* cu *terminus ad quem* împreună, în acelaşi timp, cu toată distincţiunea lor. Noua creaţie, *care ar lua locul* celei anterioare, ar distruge această legătură, ar nimici *terminus a quo* şi o dată cu acesta şi *terminus ad quem* împreună cu toată corelaţia dintre ei.

În forma aceasta, ideea de prefacere conţine în sine însăşi *antinomia*, care covârşeşte legea identităţii întărindu-o, nu slăbindu-o: prefacerea este identitatea diversităţii sau diversitatea identităţii. Ea nu este o prefacere prin absorbirea unei materii în alta, ci unitatea şi în acelaşi timp contrastarea, oponenţa amândurora: o minune antinomică. Faptul acesta este scos direct în evidenţă prin cuvintele Domnului: „acesta (adică pâinea) este trupul Meu“ şi „acesta (adică vinul) este sângele Meu“. *Acesta*, deşi de genul neutru, τοῦτο, este indicarea pâinii şi a vinului (din faţa Sa) ca elemente sau materii accesibile percepţiunii senzoriale (prin urmare nu ne aflăm în faţa unui simplu gest de indicaţie verbală referitoare la trup şi sânge). *Acesta este trupul Meu, acesta este sângele Meu* este formula antinomiei: identitatea a ceea ce este divers şi diversitatea a ceea ce este identic, prefacerea, ca o *identificare in actu* şi nicidecum o identificare statică, inertă, în care diversele elemente rămân în diversitatea şi izolarea ori singularitatea lor străine oricărei identificări. Minunea antinomiei, prefacerea, consistă în aceea că este ceea ce nu este şi nu este ceea ce este: pâinea şi vinul devin, se fac trupul şi sângele lui Hristos şi dimpotrivă: trupul şi sângele sunt aceeaşi pâine (euharistică) şi acelaşi vin (euharistic).

Prefacerea nu este o transformare fizică, aşa cum avem în schimbarea materiilor: lemnele ard transformându-se în căldură, gaze, cenuşă; lemnele nu mai sunt, au fost.

Transformarea constă tocmai în această înlăturare a contrastului dintre *terminus a quo* şi *terminus ad quem*; după ardere lemnele nu mai există, de aceea nici nu există aici actul prefacerii. Minunea euharistică a prefacerii Sfintelor Daruri nu se cuvine a fi înţeleasă nici în forma transformării fizice a pâinii şi a vinului înlăuntrul corpului omenesc, aşa cum avem la întrebuinţarea hranei şi asimilarea ei (cu toate că această analogie este de mare însemnătate pentru dogma euharistică). Prefacerea Sfintelor Daruri exclude de-a dreptul o asemenea transformare fizică[3]. În adevăr, între Cazaniile care urmăresc întărirea credinţei în Sfânta Euharistie, se află unele în care, prin viziuni excepţionale, se vorbeşte despre o asemenea prefacere în scopul de-a încredinţa pe cei necredincioşi sau de-a mângâia pe cei credincioşi. (Aşa avem de pildă, un pasagiu din biografia Sfântului Grigore I, papa din secolul al VII-lea, ca şi tradiţia aceea care circulă şi-n Apus şi-n Răsărit despre înjunghierea Pruncului şi vărsarea sfântului Său Sânge de către îngeri). Dar unor astfel de legende nu li se poate atribui nici o însemnătate dogmatică în înţelegerea

[3] În aşa-numitele *Povăţuiri* ale ieromonahului Eftimie (secolul al XVII-lea), care se tipăresc astăzi la sfârşitul Liturghierului, se află printre altele şi observaţia că, dacă se va arăta după sfinţirea pâinii şi a vinului vreo minune, adică pâinea să ia chipul cărnii şi vinul chipul sângelui, să le înlăturăm şi să nu ne împărtăşim cu ele până când vedenia aceasta nu se va schimba în grabă, adică până când pâinea nu va lua din nou chipul pâinii şi vinul chipul vinului. Pentru noi, învăţătura aceasta are mai mult o însemnătate doctrinară, dogmatică, decât una practică. Lucrul de căpetenie este că, această vedenie supranaturală, chiar de s-ar întâmpla, este contrarie dumnezeieştii Euharistii şi nu înseamnă nicidecum înfăptuirea şi revelarea adevăratei minuni euharistice, care consistă într-o prefacere cu totul de altă natură.

minunii euharistice. Ele pot fi admise cel mult ca având o însemnătate *simbolică* pentru dovedirea adevăratei minuni euharistice. (O asemenea însemnătate are cunoscuta viziune din viaţa preacuviosului Serghei care, în momentul sfinţirii Darurilor, a văzut intrându-i în potir o flacăre, aşa că preacuviosul s-a împărtăşit cu foc. Adeseori în rugăciunile noastre Sfintele Daruri se numesc foc, deşi aceasta nu înseamnează că pâinea şi vinul se prefac în foc, ci prin aceasta se înţelege numai focul dumnezeiesc din Sfintele Daruri prin prezenţa în Ele a Sfântului Duh).

Minunea prefacerii Sfintelor Daruri nu este fizică, ci metafizică. Μετά = *după, dincolo, trans, pre*, în termenul μεταβολή (*=prefacere, preschimbare, transmutare* sau *transpunere*)[4] nu înseamnează schimbarea unei esenţe materiale în alta în limitele lumii fizice, ci *unirea* a două lumi, a două domenii ale firii separate între ele: *un transcensus metafizic*. Prefacerea, înţeleasă într-un atare sens, nu poate şi nu trebuie să fie un obiect al percepţiunii senzoriale, care priveşte numai lumea *aceasta*. De aceea *prefacerea*, complet nevăzută ochilor noştri trupeşti şi inaccesibilă simţurilor noastre corporale, poate să fie numai obiectul *credinţei*, care este „adeverirea «lucrurilor» celor nevăzute" (Evrei; XI, 1), cunoaşterea evidenţelor metafizice independente de evidenţele fizice. În prefacerea Sfintelor Daruri se poate şi trebuie *să se creadă* cu toată puterea credinţei în Domnul nostru Iisus Hristos şi în puterea efectivă, reală, a ceea ce a instituit El: „*cred* că acesta este preacuratul şi sfântul Tău Trup şi acesta este însuşi preacuratul şi sfântul Tău Sânge". Conţinutul acestei credinţe nu poate fi obiectul cunoaşterii naturale, experimentale sau ştiinţifice al

[4] A se ţine tot timpul seama în acest studiu de cele evidenţiate la nota 1 de la p. 5 (nota *Pr. P. Angelescu*).

aşa-numitelor „ştiinţe naturale" deci, cu toate că acest conţinut este accesibil cunoaşterii lăuntrice, spirituale, până la evidenţă, afirmându-se ca atare în Taina Sfintei Împărtăşiri.

*

* *

Credinţa în prefacerea Sfintelor Daruri este comună întregii Biserici încă din primele veacuri ale Creştinismului. Ea este exprimată puternic şi neschimbat în scrierile patristice, uneori chiar inexact (cum aflăm la Clement Alexandrinul şi Origen), dar întotdeauna clar şi precis începând cu bărbaţii apostolici până la Sfântul Ioan Damaschinul şi după el (la Sfântul Simeon Noul Teolog). De-a lungul întregului prim mileniu al istoriei Bisericii creştine, în toiul disputelor hristologice, nu s-a pus niciodată problema despre dogma euharistică. Dimpotrivă, ea s-a afirmat de către Biserică direct şi cu însufleţire, fără comentarii şi definiţii anumite (învederându-se încă o dată importanţa secundară a determinărilor dogmatice în Biserică: *primum vivere, deinde dogmatisare*). Încercări de-a se explica dogma euharistică şi, ca să zicem aşa, de-a se gândi, de-a se cugeta teologic, se ivesc ca de obicei în istoria dogmelor o dată cu apariţia ereusurilor, care, la rândul lor, în mod obişnuit, se ivesc ca o consecinţă a frământărilor dogmatice în acest domeniu. Frământările acestea au luat naştere mai întâi în Apus. Rasăritul, istovit de povara disputelor hristologice, a rămas pasiv în chestiunea euharistică. În această privinţă, el nu şi-a spus cuvântul său nici până astăzi, deşi e dator să-l spună într-o zi.

Prima reflecţiune dogmatică asupra Euharistiei apare în Biserica apuseană prin secolul al IX-lea la diverşii reprezentanţi ai viitoarei scolastici (Paschasius, Radbertus Corbiensis, Rabanus Maurus).

Începând cu secolul al XI-lea, reflecţiunea dogmatică ajunge chiar la îndoială (în persoana lui Berengarius de Tours), iar mai pe urmă şi la eres (Wiclef şi Huss). Doctrina lui Berengarius (cu toate că nu este cu putinţă să fie reconstituită exact) este începutul discuţiunilor euharistice care se prelungesc în Reformă şi care nu pot fi socotite ca încheiate nici în prezent. Încercării de a se explica prefacerea Sfintelor Daruri în chip simbolic sau tropic, Biserica romano-catolică i-a răspuns printr-o definiţie grosieră şi extremistă, pe care Berengarius a trebuit s-o întărească prin jurământul prestat în faţa papei Nicolaus la sinodul de la Roma din anul 1059: *panem et vinum quae in altari ponuntur post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi esse et sensualiter, non solum sacramento, sed etiam in veritate manibus sacerdotis tractari, frangi et fidelium dentibus atteri.* Aici se proclamă realismul euharistic extremist, care tinde să materializeze în întregime taina, privind la ea cu ochii corporali. Chiar această definiţie determină direcţia, drumul viitor al teologiei apusene în problema euharistică. Putem să definim acest drum ca pe un *immanentism cosmologic*, întrucât caută să explice taina în limitele lumii acesteia.

Teologia euharistică a Apusului îşi are expunerea-i clasică în doctrina lui Thoma d'Aquino (Summa Theologiae, I, Qu. LXXV, LXXVI, LXXVII). Această doctrină are o importanţă hotărâtoare chiar şi în vremea noastră. Ea nu este numai o teorie teologică, ci a fost consacrată ca mărturisire de credinţă obligatorie întregii Biserici romano-catolice în canoanele sinodului tridentin şi în *Catechismus Romanus*. Ba ceva şi mai mult: învăţăturile euharistice ale Reformei, la Luther şi la reformaţi pot fi înţelese numai în legătură cu doctrina lui Thoma d'Aquino, ca o negare sau o înlăturare a ei. Într-un cuvânt,

toată teologia euharistică din Apus este un tomism pozitiv sau negativ, care are ca atare o însemnătate diriguitoare. Mai mult încă: influenţa lui se resimte şi în Rasărit, unde cele mai recente discuţiuni teologice ortodoxe, referitoare la problema euharistică, se găsesc sub înrâurirea indirectă – şi nu conştientă – a tomismului, înrâurire care trebuie înlăturată definitiv.

Nedumerirea iniţială, iar mai pe urmă şi îndoiala în dogma euharistică, se referă la aflarea sensului şi a importanţei prefacerii Sfintelor Daruri. Aici există, aşa cum am mai spus, o necorespondenţă vizibilă între rezultatele experienţei şi realităţile credinţei. Cea dintâi vorbeşte despre neschimbabilitatea pâinii şi a vinului ca o învederare a simţurilor noastre; cea de-a doua, credinţa, proclamă, mărturiseşte schimbarea lor deplină şi reală prin prefacere în trupul şi sângele lui Hristos, în care „cu adevărat, în realitate şi simţual" (*vere, realiter et sensualiter*) este prezent Domnul nostru Iisus Hristos. Cum să întrunim laolaltă aceste două realităţi care se întâlnesc în Taina Sfintei Euharistii? Evident că este vorba despre puterea *pre*facerii (a *trans*mutării sau a *trans*punerii) ca o identificare a celor neidentice, ca o unificare a celor disparate.

*

* *

Aşa cum am mai spus, problema euharistică s-a concentrat în Apus asupra chestiunii privitoare la schimbarea elementelor euharistice materializându-o complet. În chipul acesta, ea a primit o înfăţişare exclusiv *cosmologică*, tinzând să descopere ceea ce se petrece cu materiile lumii acesteia (pâinea şi vinul) în legătură cu tainica lor prefacere în trupul şi sângele lui Hristos. Aceasta este o problemă, ca s-o numim astfel, a „sacrosanctei" ştiinţe naturale. Aici, în centrul problemei, există

numai obiectul, materia euharistică. Printr-un astfel de materialism se distinge teologia apuseană în privinţa Euharistiei, atât la romano-catolici cât şi la antagoniştii lor, dar tot de acest materialism depind şi protestanţii cu spiritualismul lor. Chestiunea aceasta a primit o enunţare clasică în doctrina lui Thoma d'Aquino. Să ne oprim aici asupra ideilor ei fundamentale.

Doctrina lui Thoma d'Aquino are ca premise filosofice distincţiunea pe care o face Aristotel în ceea ce priveşte natura elementelor: *substantia* şi *accidentia*. Prima este aceea căreia îi aparţine (*inhaeret*) întru totul cea de-a doua: semne, însuşiri, calităţi. Ea este abstractul obiectului, baza lui primară fără nici un fel de atribut, care posedă în sine, ca atare, o existenţă independentă, în timp ce accidentele pot să existe în altceva, posedând un „substrat" – *substantia*. Orice obiect îşi are substanţa sa, prin urmare toate obiectele îşi au substanţele lor care nu sunt determinate cantitativ şi care, conform doctrinei, apar şi dispar o dată cu obiectul. Destinul substanţelor este legat de destinul obiectelor, iar substanţele sunt inseparabil legate de accidenţele care aparţin substanţelor. Inseparabilitatea dintre substanţe şi accidenţe constituie însuşi fundamentul acestei doctrine. Thoma d'Aquino aplică împărţirea aceasta în substanţe şi accidenţe şi la rezolvarea problemei: ce se petrece cu elementele euharistice, cu *materia* pâinii şi a vinului, la prefacerea lor în trupul şi sângele lui Hristos? Ca obiecte, ca materii, pâinea şi vinul îşi au substanţele lor, adică baza lor primară de natură abstractă. Tot astfel au şi accidenţe, adică înseşi proprietăţile lor sau, cu alte cuvinte, ceea ce face pâinea pâine şi vinul vin. Aceste calităţi particulare ale pâinii şi ale vinului rămân neschimbate şi după prefacere, fiindcă aşa ne dovedesc simţurile noastre externe. Teologia romano-catolică, începând cu Thoma d'Aquino, dezvoltă în

consecinţă ideea că, neschimbându-se accidenţele pâinii şi ale vinului nici chiar după prefacerea lor, se asigură deplinătatea tuturor calităţilor pâinii şi ale vinului, menţinându-se toate proprietăţile lor fizice, chimice şi chiar nutritive într-o atare măsură, încât schimbarea substanţelor nu se răsfrânge nicidecum asupra lor. Accidenţele acestea există ca ceva absolut, fără substanţe, ceea ce şi constituie de altfel unul din fenomenele minunii euharistice. La prefacerea Sfintelor Daruri, conform doctrinei lui Thoma d'Aquino şi a întregii teologii romano-catolice, accidenţele nu se schimbă, cu toate că rămân *sine subjecto sive substantia*, ci se schimbă numai substanţele lor producând acea *transsubstantiatio* în care, printr-un chip minunat, schimbarea aceasta nu se răsfrânge nicidecum asupra accidenţelor. În locul substanţei pâinii apare substanţa trupului lui Hristos, după cum în locul substanţei vinului apare substanţa sângelui lui Hristos. O dată cu aceasta şi în virtutea neîmpărţirii naturii lui Hristos, *per concomitentiam*, se sălăşluieşte în ele Dumnezeu cu sufletul şi cu dumnezeiescul Său duh, întreg Dumnezeu - Omul (*totus et integer*). Schimbarea aceasta de substanţe, adică înlocuirea substanţei pâinii şi a vinului cu substanţa trupului şi a sângelui lui Hristos, este acţiunea atotputerniciei creatoare a lui Dumnezeu, asemenea aceleia a întrupării Sale în pântecele neprihănit al Sfintei Fecioare prin puterea Sfântului Duh. Prin *transsubstantiatio* trupul Domnului este prezent în accidenţele pâinii şi ale vinului[5].

[5] Este de observat că teologia romano-catolică, în doctrina ei despre transsubstanţiere, întâmpină în general o mare dificultate cu cele două chipuri: trupul şi sângele, deoarece – în fond – ea nu ştie ce să facă cu al doilea chip - sângele, cu toate că, din obişnuinţă, dificultatea aceasta nu se ţine în seamă. Toate raţionamentele ei se îndreaptă spre primul chip, spre

Hristos este prezent în Sfintele Daruri cu trupul Său, adică aşa cum stă, cum se află de-a dreapta Tatălui: *totus Christus est in sacramento... totum corpus Christi, scilicet ossa, nervi et alia cuiusmodi* (S. Th. III, qu. XLXXVI, a. I ad secundum)[6].

În ceruri Hristos este prezent cu trupul Său, care conţine nu numai substanţa, ci şi accidenţele ei, *dimensive* sau *circumscriptive*[7], adică aşa cum a fost la Înălţare. La transsubstanţierea Sfintelor Daruri, Hristos se întoarce pe pământ fără ca să părăsească cerul, se sălăşluieşte şi este prezent în *hostie*.

Prin urmare, doctrina despre transsubstanţiere recunoaşte că, în Sfintele Daruri, Hristos Cel-Ce-a înviat se sălăşluieşte corporal şi în acelaşi timp şi cu Dumnezeirea Sa, numai că acestei sălăşluiri îi lipseşte partea accidentală, adică extensiunea spaţială şi perceptibilitatea senzorială. Hristos, în care se disting de asemenea *substantia et accidentia*, se stabileşte în *hostie*

hostie, în care este prezent în întregime Domnul, iar despre cel de-al doilea chip, uită uşor că aceasta este tot una cu înlăturarea sângelui de la împărtăşire şi cu imposibilitatea de a se păstra pentru închinare. Atunci când se vorbeşte de prezenţa lui Hristos în Sfintele Daruri, se înţelege de obicei *hostia* sfinţită - *Christus in pyxide*, (Hristos în cutie) uitându-se sângele Său. Dar asupra acestei chestiuni nu ne oprim ca să nu complicăm expunerea.

6 Tot astfel se spune şi în Catechismus Romanus: *Quare dicitur totius substantiae? Resp.: quia omne illud, quod pertinet ad substantiam et integritatem corporis, ut ossa et nervi, vere et realiter in Eucharistia repetitur.*

7 S-a îngăduit fără nici o reticenţă în literatura romano-catolică această comparaţie: *au ciel le corps de Jesus Christ occupe par ses dimensions un lieu correspondant à sa grandeur naturelle parce que au ciel il posséde sa présence locale par l'extension. G. Barielle. Le catechisme romain ou l'enseignement de la doctrine chrétienne*, t. IV, 2-ème partie, 1909, p. 463.

substanţial, deci fără accidenţele substanţei Sale. Forma aceasta a firii Sale substanţiale primeşte în teologia romano-catolică următoarea explicare.

Mai întâi de toate, corpul lui Hristos fiind prezent *substantialiter*, este eliberat de orice determinări spaţiale, ba chiar se poate spune că, *localiter* (Qu. LXXIV, a. V). El nu este prezent în locul ocupat numai de *species sacramentorum*. Prin aceasta se explică şi posibilitatea prezenţei sacramentale a lui Hristos într-unul şi acelaşi timp în mai multe altare, şi tot astfel şi posibilitatea prezenţei Sale – întreg şi nedespărţit – în fiecare părticică a Sfintelor Daruri, fiindcă prezenţa Sa substanţială este supraspaţială (tot astfel, fireşte, şi supratemporală[8]) schimbându-se numai Darurile euharistice (*species*) în care El este prezent (spre deosebire de *la présence corporelle du Sauveur dans le ciel ou se réalise la localisation proprement dite*[9]). În modul acesta, prezenţa substanţială a lui Hristos în Sfintele Daruri este legată de elementul euharistic – *species* – care, la rândul său, există *sine subjecto*, asubstanţial, reprezentând în această accepţiune numai un fel de înfăţişare, aparenţă (Descartes), deşi îşi menţine toate calităţile de reacţiune asupra simţurilor noastre şi locul său în lume.

Prin urmare, minunea euharistică, după concepţia teologiei romano-catolice, consistă din supranatural şi, până la un punct oarecare, şi din antinatural: unirea laolaltă a substanţei trupului şi a substanţei sângelui lui Hristos, private de accidenţele lor, cu accidenţele, străine lor, ale pâinii şi ale vinului, care şi-au pierdut substanţele lor proprii. Fiind reciproc străine unele faţă de celelalte, substanţa trupului şi aceea a sângelui lui Hristos şi

[8] Pe lângă aceasta, doctrina romano-catolică se forţează să conserve în acelaşi timp şi întreg realismul acestei prezenţe.

[9] G. Barielle, *op. cit.*, p. 176.

accidenţele pâinii şi ale vinului, în taină sunt unite într-un atare grad de inseparabilitate, încât o dată cu distrugerea accidenţelor dispare, încetează şi prezenţa substanţială. Trebuie să adăugăm, pentru mai multă claritate, că în acest caz, accidenţele pâinii şi ale vinului, separate între ele (adică aşa cum ni se înfăţişează), se reîntorc în categoria obiectelor acestei lumi, ceea ce înseamnă că-şi primesc din nou substanţele lor proprii dând astfel naştere unei *trans-transsubstanţieri* (după cum spune Ockham: *quod ex non substantiis potest fieri substantia*).

O dată cu aceasta, accidenţele pâinii şi ale vinului, componentele firii neschimbate a elementelor euharistice, care, deşi private de substanţe, sunt totuşi independente, rămân aşa cum au fost: trupul şi sângele se dau *sub chipul* pâinii şi al vinului stabilindu-se prin aceasta nu numai o deosebire, ci şi o împotrivire făţişă între *substantia* şi *species* (*apparences*) , fapt cu care şi până astăzi se mândreşte teologia romano-catolică, socotindu-l ca un privilegiu exclusiv al său.[10] Totalul general al acestei chestiuni este acesta: îndoielii exprimată de Berengarius, de Wiclef şi în general de toţi ceilalţi raţionalişti, cu privire la forma în care se cuvine înţeleasă efectivitatea neschimbării pâinii şi a vinului în trup şi sânge la săvârşirea tainei, teologia romano-catolică i-a răspuns printr-o reconfirmare a acestei îndoieli. Fiindcă teoria despre transsubstanţiere nu este altceva decât una din variantele teoriei despre *împâinire* (*impanatio*), adică o variantă a teoriei care învaţă că: *in pane, sub pane et cum pane* se împărtăşeşte trupul şi sângele lui Hristos. Recunoaşterea că pâinea şi vinul nu-şi menţin decât accidenţele este în realitate tot una cu confirmarea credinţei comune a protestanţilor, care susţin că pâinea şi vinul

10 Cf. articolele: *Eucharistie*, *Apparences*, *Messe* din *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

rămân aceleaşi şi că întreg trupul şi sângele lui Hristos se unesc cu ele în momentul consumării lor de către credincioşi. Prin urmare, protestantismul limitează această unire numai la momentul împărtăşirii, catolicismul o extinde însă şi dincolo de acest moment. Atâta tot.

*

* *

Doctrina despre *transsubstantiatio* se întemeiază pe distincţia făcută de Aristotel între οὐσία-*substantia* şi συμβεβηκός-*accidentia*, dezvoltându-se în legătură cu această distincţie. O dată cu dogma despre *transsubstantiatio*, Biserica romano-catolică a trebuit să dogmatizeze şi această doctrină, întrucât fără ca toată această construcţie ar fi pierdut din însemnătate. Şi este foarte ciudată dependenţa aceasta a dogmei, în esenţa ei, de doctrina unui filosof, pe lângă aceasta şi păgân. Într-adevăr, nu se poate nega legătura teologiei creştine cu filosofia elină, deoarece prin ea s-au pregătit termenii şi s-au fixat limitele logice pentru exprimarea dogmelor. Astfel, noţiuni ca οὐσία = *substanţă, esenţă*, ὑπόστασις = *ipostasă, substanţă*, ἐνέργεια = *energie, forţă*, φύσις = *natură, fire* şi altele asemenea, care au pătruns în definiţiile dogmatice, aparţin lexiconului filosofiei eline. Dar teologia dogmatică, primind aceşti termeni, nu introduce o dată cu ei, în componenţa învăţăturii bisericeşti, nici o doctrină filosofică pură, fie că ea ar fi a lui Platon, fie că ar fi a lui Aristotel, a stoicilor sau a neoplatonicilor. Ea se foloseşte numai de noţiunile făurite de ei, dându-le în acelaşi timp o întrebuinţare proprie şi adeseori schimbându-le chiar şi accepţia lor primară (ca de exemplu ὑπόστασις în determinarea dogmei trinitare). Definiţiile dogmatice ale Bisericii pun o temelie cu

desăvârşire nouă studiului filosofiei creştine (atât în epoca patristică, cum şi în cea ulterioară ei). Această filosofie se sprijină în adevăr pe filosofia antică, dar n-o repetă. Cu toate acestea, în doctrina despre *transsubstanţiere* ni se prezintă un caz cu totul contrariu, fiindcă aici nu filosofia aduce servicii teologiei, ci teologia este sclava filosofiei prin aceea că primeşte ca adevărată una din doctrinele ei, punând astfel în dependenţă directă de această filosofie – ca pe un caz particular al corelaţiei generale dintre substanţă şi accidenţe – toată teologia euharistică. Sclavajul acesta chiar prin sine însuşi este, în general, de condamnat pentru teologie; în cazul de faţă însă, el este şi mai mult de condamnat deoarece este vorba despre una din chestiunile cele mai greu de rezolvat. Însuşi Aristotel, cu toate că-şi expune doctrina sa despre categorii în *Metafizică*, dă totuşi mai curând acestei doctrine un sens logic sau gnoseologic, care corespunde în gramatică distincţiei: subiect şi predicat, substantiv şi atribut. În gnoseologie (la Kant) acestei distincţii i-ar corespunde deosebirea dintre *Ding an sich* (lucrul în sine) sau *noumen*-ul, ca bază sau esenţă incognoscibilă şi transcendentă experienţei, şi cunoaşterea experimentală, care nu pătrunde lumea obiectelor în sine însăşi, ci se mărgineşte să coordoneze datele experienţei. Cealaltă însemnătate gnoseologică a împărţirii în substanţe şi accidenţe poate să consiste în aceea că, substanţa este categoria comună a *obiectivităţii* (adică a însuşirilor obiectelor, – nota Pr. P. Angelescu), unitatea formală a atributelor sau a accidenţelor şi care îşi are fundamentul în unitatea transcendentală a conştiinţei; cu alte cuvinte, ea este „categoria raţiunii pure". Dar, evident, interpretarea pe care o dă Biserica romano-catolică lui Aristotel nu coincide cu nici unul din aceste concepte. În afară de aceasta, nici unul din ele nu este suficient pentru scopurile doctrinei catolice în ceea ce priveşte transsubstanţierea, fiindcă *substanţa*,

ca *noumen* sau categorie logică ori gnoseologică, nu poate fi supusă nici unei transformări sau convertiri (*conversio*). Pentru aceasta, ea trebuie să fie transformată în realitate metafizică, ceea ce în aristotelism corespunde – în general vorbind – numai uneia din posibilităţile sistemului său şi în nici un caz posibilităţii celei mai bune şi unitare (cu toate că ea se întrebuinţează în sensul acesta – nu întotdeauna însă cu succes – şi în triadologia patristică). (A se vedea studiul autorului asupra *Trinităţii* din *Bogosl. Misli*, I – în ruseşte). Tocmai aşa şi procedează, de altfel, scolastica, pentru care *substantia* este o realitate, nucleul firii, ale cărei radiaţii se realizează în accidenţe, într-un fel de electron metafizic sau eon, ca focar al energiei care există, care acţionează în lume. Pe lângă acestea, orice obiect, fără nici o excepţie, mare sau mic, însufleţit sau neînsufleţit, scaun sau om, plantă sau înger, totul în lume are substanţă şi accidenţe. Ceva şi mai mult încă: numărul obiectelor se află într-o continuă oscilaţie, fiindcă obiectele dispar, apar sau trec neîncetat unele într-altele, iar o dată cu ele şi substanţele lor, aşa că în lume se săvârşeşte o continuă transsubstanţiere. Mai mult de cât atât: în lume există elemente simple şi elemente compuse: oaie şi turmă, copac şi pădure, vârful Montblanc şi munţii Alpi, stele şi cer înstelat, om şi naţiuni etc. etc., şi toate acestea îşi au substanţelor lor împreună cu accidenţele corespunzătoare. Pe scurt, deci: lumea este un torent de substanţe şi jocul lor neîncetat, un fel de veşnic *trans*...

Teoria aceasta, examinată pur filosofic, este atât de grosieră şi incompatibilă cu conştiinţa filosofiei contemporane, încât susţinerea ei ca o evidenţă ce ni se impune de la sine, aşa cum face Dogmatica romano-catolică în privinţa transsubstanţierii, apare în faţa raţiunii noastre de-a dreptul forţată, cu desăvârşire inutilă şi nejustificat arhaizată. Cel mult putem să

vedem în ea una din posibilităţile metafizice ale cosmologiei, la rând cu celelalte, cu toate că şi acest lucru e greu de acceptat; aici însă, la romano-catolici, ea alcătuieşte singura normă de cunoaştere, singurul criteriu obligatoriu.

Istoria filosofiei cunoaşte diferite sisteme doctrinare cu privire la substanţă, ajungându-se chiar până la totala ei negare de către Hegel[11]: *substantia sive Deus* a lui Spinoza, monadologia lui Leibniz, atomismul şi hilozoismul materialist, spiritualismul cu toate variantele lui, fenomenalismul kantian etc.[12]. Între aceste posibilităţi (sau sisteme), cel mai

[11] Vladimir Soloviov spune amuzându-se: „Nu mai există substanţe fiindcă le-a distrus Hegel; dar vom trăi minunat de bine şi fără ele". Soloviov uita însă, în momentul acela, că substanţele fuseseră recunoscute ca atare în canonul tridentin prin dogmatizarea doctrinei lui Thoma d'Aquino, fapt ce nu se poate să-i fi fost indiferent tocmai lui Soloviev.

[12] În doctrina despre substanţe şi accidenţe se introduce o duplicare naivă şi inutilă a realităţii, împotriva căreia are dreptate empirismul, care vede în materii sau lucruri „legături" de atribute. Conform acestei teorii, substanţa se concepe ca având un duh ipostatic, ὑπόστασις *substantia*, care ar fi subiectul tuturor componentelor sau al accidenţelor ei, dar aceasta nu se referă nicidecum la materii, ci la fiinţe. Ca substanţă se poate socoti universul întreg, fie ca existenţă spirituală, fie ca una materială (ὕλη), fie ca un tot, fie ca un organism de monade substanţiale, care ar poseda dintru început o existenţă „prestabilită". În fine, substanţa poate fi concepută şi în sens gnoseologic formal, ca un subiect transcendent sau ca o sinteză categorială, care ar determina însuşirile obiectelor. Pentru a se face înţeleasă şi convingătoare, trebuie ca teoria lui Aristotel să fie transpusă – în primul rând – în limbajul filosofiei critice contemporane, iar în al doilea rând să fie reconstituită filosofic. În forma-i actuală, ea rămâne atât de problematică, încât apare în orice caz o armură inutilă teologiei euharistice şi oricărei teorii despre transsubstanţiere; în cazul nostru, toate teoriile despre

mic loc îl ocupă una singură, conform căreia, fiecare *hostie* sau părticică de pâine şi fiecare picătură de vin îşi are substanţa sa proprie, iar aceasta îşi cunoaşte, îşi urmează soarta ei[13]. Acceptarea unei asemenea teorii n-o îngăduie însă conştiinţa filosofică. Aici nu se cer fapte înalte de credinţă şi nici umilinţă în faţa tainei (care nu există), ci admiterea pe încredere a unei definiţii raţionale şi irezolvabile, care nu are un raport direct cu credinţa creştină.

Doctrina despre substanţe şi accidenţe se extinde nu numai asupra obiectelor acestei lumi, ci şi asupra trupului lui Hristos, care se află în ceruri şi care aparţine Aceluia ce stă de-a dreapta Tatălui, adică Fiului lui Dumnezeu. Trupul acesta îşi are şi el substanţa şi accidenţele sale, în care, în momentul tainei, firea substanţială se poate despărţi de cea accidentală, substituindu-şi substanţa sa substanţei pâinii şi a vinului, care, la transsubstanţiere, îşi păstrează propria lor înfăţişare sau aparenţă. Trupul şi sângele lui Hristos care se află în ceruri, intră, se coboară în rândul obiectelor pământeşti, separându-şi astfel soarta, rostul lor esenţial prin aceea că devin schimbătoare: pământ - boabe - făină şi apă – pâine – trupul lui Hristos, trup omenesc (în care intră prin consumare) şi apoi din nou pământ şi aşa mai departe. Rânduirea aceasta a Sfântului trup în rândul obiectelor pământeşti (immanentizarea lui) îl distruge şi nu corespunde nicidecum Firii preamărite a

transsubstanţiere constituie foarte puţin un „atentat", deoarece *tentativa* aceasta este săvârşită cu mijloace de minimă valoare.

[13] În adevăr, teologii romano-catolici susţin că Părinţii, care au luat parte la sinodul tridentin, n-au avut intenţia să facă legătură, în definiţiile lor, cu nici o doctrină filosofică. Totuşi, dacă ar fi să se excludă doctrina lui Thoma d'Aquino care se întemeiază pe Aristotel, ei n-ar putea înţelege nimic din această definiţie şi, în consecinţă, nici n-ar putea-o admite.

Trupului Domnului, care este în ceruri. Citarea, indicarea atotputernicicei lui Dumnezeu, care se aplică aici atât de neînţeles şi fără nici un discernământ, este cum nu se poate mai deplasată pentru că, dacă atotputernicia divină învinge în adevăr imposibilităţile faptice, covârşind astfel puterile de înţelegere ale omului, ea nu poate să fie în nici un caz o inepţie, un absurd logic sau metafizic[14].

Am spus că, *cosmismul* este particularitatea capitală a teoriei despre transsubstanţiere şi că acest cosmism îi determină atât problema cât şi doctrina. Între preamăritul Trup al Domnului Cel Ce a înviat şi S-a înălţat la ceruri – pe de o parte, şi pâine şi vin – pe de alta, nu se face aici nici o deosebire mai accentuată de cum se face între feluritele obiecte sau substanţe ale lumii acesteia. Din această cauză, Trupul acesta este aşezat la rând şi în corelaţie imediată, directă, cu ele. Acestui sistem îi corespunde şi următoarea construcţie: trupul şi sângele lui Hristos, ca materii sau elemente care şi-au substituit substanţa lor substanţei pâinii şi a vinului, stabilesc împreună – *per concomitentiam* – sălăşluirea în *hostie* atât a sufletului cât şi a spiritului Mântuitorului, adică stabilirea totală a Fiului lui Dumnezeu, *totus Christus*.

Şi astfel, dintr-o parte *transsubstantiatio* se concepe ca o substituire a substanţei unei materii substanţei altei materii, de unde rezultă cât se poate de clar că amândouă aceste substanţe se găsesc pe unul şi acelaşi plan ontologic. De cealaltă

[14] Un astfel de absurd apare - de exemplu – opinia lui Duns Scot (teolog englez din Evul Mediu, adversarul hotărât al lui Thoma d'Aquino; a fost unul din interpreţii cei mai subtili ai filosofiei scolastice şi apărătorul realismului; 1274-1308; *Nota Pr. P. Angelescu*) care susţine, în legătură cu transsubstanţierea, că prin atotputernicia lui Dumnezeu, materia poate fi convertită în formele: pâinea în suflet şi altele asemenea.

parte, accidenţele pâinii şi ale vinului – deşi private de substanţialitatea lor – rămân asubiective, păstrându-şi în acelaşi timp realitatea lor, sau altfel vorbind, rămân pâinea şi vinul în care, într-un chip tainic (*substantialiter*) se stabileşte Hristos, care ni se dă pe Sine Însuşi hrană *în pâine, cu pâine şi sub chipul pâinii* (*in pane, cum pane et sub pane*). Chiar aşa, de-a dreptul şi natural, consecvent, se şi afirmă în teoria despre *impanatio* a lui Martin Luther (care se ridică cu înverşunare împotriva teoriei aristotelice despre transsubstanţiere a lui Thoma din Aquino). Transsubstanţierea, ca şi împâinirea, neagă prefacerea şi nu o confirmă (după cum cred unii teologi, chiar ortodocşi). În general, eresurile reformate cu privire la dogma euharistică n-au fost numai provocate şi ca atare izvorâte din cosmismul materialist al teoriei despre transsubstanţiere, ci totodată au fost şi o reacţiune firească şi puternică împotriva impasurilor în care se afla această teorie, ca o dorinţă de evadare din sfera acţionistă a deficitismului tăgăduitor al prefacerii conţinut în doctrina despre transsubstanţiere.

Dar o altă particularitate a teoriei despre transsubstanţiere, legată de negarea prefacerii Sfintelor Daruri conţinută în ea, o constituie înţelegerea deosebită, privitoare la prezenţa reală a Domnului în aceste Sfinte Daruri. Conform acestei înţelegeri, avem în Sfintele Daruri nu numai trupul şi sângele lui Hristos, dăruite de El *pentru împărtăşire*, ci pe Însuşi Domnul, care se întoarce tainic (*substantialiter*) pe pământ şi se stabileşte în *hostie*. Prin urmare, aici avem ceva mai mult decât numai prefacerea pâinii şi a vinului în trupul şi sângele lui Hristos *pentru împărtăşirea credincioşilor*: avem directa sălăşluire a Domnului în *hostii*. Numai aceasta singură şi este de ajuns ca să nege – de fapt – puterea Înălţării Domnului, din moment ce El se reîntoarce pe pământ ca să fie prezent în nenumărate altare şi în nenumărate *hostii* – măcar şi nevăzut – sau mai

adevărat, „sub aspectul": *in pane, cum pane et sub pane*. Împărtăşirea, în această accepţiune, se înfăţişează numai *ca unul* din scopurile acestei noi veniri, noi coborâri a lui Hristos şi a sălăşluirii Sale în hostie. Hristos este prezent, îndeobşte, în hostiile pământului, în loc determinat, în altar determinat. Şi dintr-o atare concepţie, a apărut şi s-a dezvoltat în mod natural un anumit cult al Sfintelor Daruri, care a şi devenit atât de tipic Catolicismului celui mai recent. În forma aceasta, teoria despre transsubstanţiere a romano-catolicilor nu-şi atinge scopul, fiindcă îl depăşeşte: în locul prefacerii Sfintelor Daruri, ca pâinea cerească *pentru împărtăşire*, ea coboară pe Hristos pe pământ, negând – într-o formă acoperită – puterea Înălţării. În adevăr, toate aceste lucruri sunt învăluite într-o substanţialitate metafizică; dar nu este oare totuna a avea pe Hristos în *hostie* cu a-L avea în forma Sa pământească, din moment ce este unul şi acelaşi Hristos, – *totus Christus*, – cu toate puterile şi în toată plinătatea corporalităţii Sale?

Să nu fie oare cu putinţă o altă înţelegere a tainei, din moment ce recunoaştem realitatea prefacerii Sfintelor Daruri şi în legătură cu această prefacere şi realitatea prezenţei Domnului nostru Iisus Hristos în Ele? Până acum nu s-a dat decât un singur răspuns şi acesta în sensul teoriei despre transsubstanţiere, unde chiar teologii ortodocşi, în criticile aduse Protestantismului, au repetat nehotărât şi fără a se ţine seamă de consecinţe, teoria aceasta, care s-a strecurat chiar şi în definiţiile privitoare la învăţăturile de credinţă cu însemnătate „simbolică". Totuşi, Ortodoxismul nu şi-a spus încă, aici, cuvântul său. De aceea trebuie să ne întoarcem – în primul rând – la teologia patristică (1000 de ani în urmă), la doctrina Sfinţilor Părinţi bisericeşti, pe care s-o facem călăuză reală, efectivă; s-o dezvăluim şi s-o aplicăm constructiv teologiei timpurilor noastre. În al doilea rând, este neapărată

nevoie pentru săvârşirea acestui lucru, de răsturnarea totală a modului în care este pusă problema, *eliberându-ne de cosmismul romano-catolic*, care a materializat taina euharistică, sprijinindu-ne – întru dezvăluirea ei – *nu pe Metafizica lui Aristotel, ci pe Evanghelie.* Cu alte cuvinte, trebuie să situăm din nou chestiunea aceasta pe terenul ei creştin, fiindcă, după fiinţă, *ea este în întregime o chestiune hristologică.*

Cugetarea teologică a Catolicismului a rămas neputincioasă (şi această slăbiciune s-a întipărit în dogma tridentină a transsubstanţierii) în faţa chestiunii referitoare la ceea ce se transformă *în materia* pâinii şi a vinului, la prefacerea lor în trupul şi sângele lui Hristos, cum poate să intre o materie în alta şi cum se raportă între ele în coexistenţa lor fizică. Problema aceasta a determinat conţinutul doctrinei euharistice în Catolicism şi tot ea l-a determinat şi la Protestanţi, deoarece – în privinţa aceasta – Catolicismul şi Protestantismul se găsesc mult mai aproape unul faţă de celălalt decât se pare.

Este de remarcat mai întâi faptul, că în Sfânta Teologie patristică, de-a lungul celor opt secole ale ei, nu s-a ridicat niciodată această chestiune *fizică* în ceea ce priveşte Euharistia sau, mai precis, în ceea ce priveşte chestiunea: ce se întâmplă cu pâinea şi cu vinul la prefacerea lor în trupul şi sângele lui Hristos? Venerarea tainei a închis parcă ochii Sfinţilor Părinţi, neîngăduindu-le s-o scruteze în momentele săvârşirii şi nici să se întrebe despre ceea ce se petrece în chip nevăzut. O mărturisire îndrăzneaţă şi puternică, independentă de evidenţele senzoriale, şi afirmarea fără nici o şovăire a credinţei că pâinea şi vinul sunt trupul şi sângele lui Hristos, este tot ceea ce aflăm la Sfinţii Părinţi în legătură cu acest subiect. Şi explicarea acestei absenţe este imposibil de căutat numai în împrejurările istorice. Ci, pe de o parte, în greutatea firească a minţii de a pricepe ceea ce se săvârşeşte în Sfânta Taină cu

învingerea identităţii, prin răsturnarea evidenţelor senzoriale, răsturnare accesibilă oricărui veac [deci şi Iudeii, auzind „minunatele cuvinte" (Ioan VI, 52) despre carne[15] şi sânge, care se dau pentru mâncare, n-au putut să înţeleagă aceasta şi s-au depărtat de Hristos]; pe de altă parte, doctrina lui Aristotel a fost bine cunoscută Sfinţilor Părinţi şi în alte cazuri ea se reflectă în operele lor. Totuşi, nu numai că la Sfinţii Părinţi nu există o teorie fizică în privinţa prefacerii (afară de unele cazuri răzleţe), dar lipseşte chiar problema, care a apărut pe terenul raţionalismului născând o dată cu începutul renaşterii umanistice (împreună cu cosmismul ei), renaştere care se anunţă din epoca cea mai timpurie a scolasticii.

Sprijinindu-ne pe doctrina Sfinţilor Părinţi, putem să ieşim la aer liber din labirintul scolasticii, deşi pentru aceasta sunt necesare mari eforturi de cugetare.

[15] Cuvântul σάρξ întrebuinţat de Sfântul Evanghelist Ioan în întreg capitolul acesta este rău tradus la noi prin cuvântul *trup*. Şi este rău tradus nu prin faptul că *trup* înseamnă *cadavru* (v. nota 2 de la începutul acestui studiu), ci prin faptul că σάρξ înseamnă precis: *carne*, ceea ce nu-i tot una. Am consultat în această privinţă tot ce mi-a stat la îndemână şi am putut constata că numai în traducerile noastre n-a fost respectat întocmai înţelesul pe care-l dă Sfântul Evanghelist Ioan termenului σάρξ (=*carne*, nu corp sau trup, pentru care avea termenul σῶμα). Astfel, în latină avem *caro, carnis*; în slavoneşte *ploti* (la fel în celelalte limbi slave); în franţuzeşte *la chair*, în italieneşte *carne*, în englezeşte *the flesh*, în nemţeşte *das Fleisch*). (A se vedea versiunile capitolului VI al Sf. Ev. Ioan în toate aceste limbi). Cu totul altfel stau lucrurile în porunca mântuitoare: Λάβετε, φάγετε, τοῦτό μοῦ ἐστι τὸ Σῶμα (=luaţi, mâncaţi, acesta este Trupul Meu). În traducerea de faţă, am menţinut exact sensul grecescului σάρξ şi al corespondentului său slav *ploti* (= *carne*), nu *tialo* (=*corp* sau *trup*). A se vedea şi nota 16 de la p. 29 (nota *Pr. P. Angelescu*).

În general, calea tradiţiei bisericeşti nu este numai conservatoare, ci şi creatoare.

*

*   *

Prin urmare, care-i conţinutul problemei euharistice? Acela oare: *cum* se săvârşeşte transformarea fizică a pâinii şi a vinului în trupul şi sângele lui Hristos prin substituirea materiilor, – aşa cum de la început a crezut şi crede încă teologia romano-catolică? Sau îi incumbă aici teologiei ortodoxe de răsărit datoria „evadării din cetate", a împlinirii acelei μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, cu alte cuvinte, a repudierii problemei înseşi – în concepţia ei catolică – şi a stabilirii în mod simplu că nici nu există o atare chestiune, întrucât unei probleme pusă fals inevitabil i se vor da răspunsuri false? Teologia apuseană, atât în învăţăturile ei ortodoxale cât şi în cele eretice, atât la Berengarius cât şi la Thoma d'Aquino, şi tot astfel şi în învăţăturile protestante, s-a preocupat mai mult de dovedirea *prezenţei reale* a lui Hristos în Sfintele Daruri, de sălăşluirea Sa în Ele, decât de dovedirea că în Sfintele Daruri se dă *celor ce se împărtăşesc* adevăratul trup şi adevăratul sânge al lui Hristos şi că prin această împărtăşire ei se unesc trupeşte şi spiritual cu Mântuitorul. *Taina Împărtăşirii* cu trupul şi sângele Său, instituită de Însuşi Hristos („luaţi, mâncaţi... beţi din aceasta toţi") nu ocupă în teologia romano-catolică locul central care i se cuvine. Ea o priveşte mai curând ca pe o consecinţă care se subînţelege prin săvârşirea coborârii lui Hristos în *hostie*, coborâre care preocupă înainte de orice altceva teologia romano-catolică, deşi *motivul* sau *cauza* ei este împărtăşirea. Aici (în teologia romano-catolică) se examinează nu prefacerea *în vederea* împărtăşirii, în raport

şi în legătură imediată cu ea, ci numai transsubstanţierea în sine însăşi, unde *una* din consecinţele ei – nu unica şi nici cea mai importantă – este şi împărtăşirea.

Prin faptul că trupul şi sângele lui Hristos ne-au fost date la Ospăţul Domnului mai înainte de orice altceva *ca hrană* dumnezeiască, „pâine cerească şi pahar al vieţii", se cuvine ca toată învăţătura privitoare la Euharistie să decurgă din această rostuire supremă, hotărâtă de Domnul. Făgăduinţa Mântuitorului nu se referă la anularea puterii Înălţării printr-o nouă coborâre pe pământ, fie ea chiar şi sacramentală, ci la dăruirea hranei dumnezeieşti, care este trupul şi sângele Său.

Învăţătura Domnului despre *pâinea cerească* „ce se pogoară din cer şi dă viaţă lumii", se cuprinde în capitolul VI al Evangheliei după Ioan. „Pâinea vieţii" este carnea şi sângele[16] Fiului lui Dumnezeu. „Căci carnea Mea cu adevărat este mâncare şi sângele Meu cu adevărat este băutură". „Cel ce mănâncă carnea Mea şi bea sângele Meu, rămâne (se sălăşluieşte) în Mine şi Eu în el; şi cel ce Mă mănâncă pe Mine, prin Mine va fi viu" (v. 54, 55, 56 şi 57). Şi acest adevăr („amin, amin zic vouă") Domnul Iisus Hristos l-a

[16] *Carnea* şi *sângele* alcătuiesc *numai împreună corpul* sau *trupul*, dar şi acest din urmă cuvânt nu în înţelesul de *cadavru*, unde sângele se desparte de carne, ci în acela de organism viu, însufleţit. Aceasta este diferenţa pe care îndrăznesc s-o fac între σάρξ şi σῶμα, între *ploti* şi *tialo*. În această privinţă, Sf. Ev. Ioan este cât se poate de clar reproducând cuvintele Mântuitorului într-o gradaţie desăvârşită.

În traducerile noastre de până acum ale Noului Testament, noi, românii, n-am reuşit încă să exprimăm clar şi corect învăţătura Domnului cuprinsă în versetele 51-58 ale capitolului VI din Sfânta Evanghelie, cea după Ioan. Pentru amănunte, a se vedea *nota 2* de la p. 5-6 şi *nota 15* de la p. 27 (nota *Pr. P. Angelescu*).

dovedit faptic la Cina cea tainică, dând ucenicilor Săi să guste pâinea şi vinul ca pe însăşi carnea şi sângele Său. Aceasta este ideea referitoare la dumnezeiasca hrană – la trupul şi sângele lui Hristos date pentru gustare – şi ea este tema de predilecţie a Sfintelor Scrieri patristice. Drept consideraţii luminatorii aduse pentru învederarea faptului că pâinea pământească, prin invocarea Sfântului Duh asupra ei, nu mai este pâine obişnuită, ci Euharistie, constând acum din două elemente, unul pământesc şi celălalt ceresc: ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυία (Sfântul Irineu, episcopul Lionului: *Împotriva eresurilor* IV, p. 34), întâlnim la unii din Sfinţii Părinţi, îndeosebi la Sfântul Grigorie de Nyssa şi Sfântul Ioan Damaschinul, cugetări care pot să constituie pietrele unghiulare pentru construirea teologiei euharistice. Cel dintâi, în *Marele cuvânt catehetic*, capitolul 37, judecă în felul următor: „Cred în adevăr că pâinea care se sfinţeşte prin Cuvântul lui Dumnezeu se preface în trupul Cuvântului lui Dumnezeu, deoarece şi acest trup a fost din pâine, dar sfinţit prin sălăşluirea în el a Cuvântului. Prin urmare, din aceeaşi cauză din care pâinea introdusă în trupul acesta s-a prefăcut în putere dumnezeiască (adică pâinea şi vinul obişnuit, întrebuinţate de Domnul pentru potolirea foamei şi a setei, s-au prefăcut în trupul şi sângele Său), şi acum se petrece acelaşi lucru, întrucât – după cum harul Cuvântului a sfinţit trupul, iar materia acestui trup a fost din pâine şi chiar într-o anumită formă *numai pâine*, tot astfel şi acum pâinea, după cuvintele Apostolului, se sfinţeşte prin Cuvântul lui Dumnezeu şi prin rugăciuni (I Timotei, cap. IV, v. 5), *nu prin mâncare şi băutură făcându-se Trupul Cuvântului, ci neîncetat prefăcându-se* în trupul Cuvântului, după cum s-a spus de însuşi Cuvântul: *acesta este trupul Meu*". La Sfântul Ioan Damaschinul (în *Dreapta expunere a Credinţei Ortodoxe*, cartea a IV-a, cap. 13) citim: „Nu trupul cel ce s-a

înălţat la cer se coboară de acolo, ci însăşi pâinea şi vinul se prefac în trupul şi sângele lui Dumnezeu... *După cum pâinea prin mâncare, iar vinul şi apa prin băutură se prefac pe cale naturală în trupul şi sângele aceluia care mănâncă pâine şi bea vin şi apă*, alcătuind astfel nu un trup nou, ci un trup deosebit de cel avut mai înainte, *tot astfel şi pâinea, vinul şi apa*, prin invocarea şi coborârea Sfântului Duh asupra lor, *se prefac pe cale supranaturală* în trupul şi sângele lui Hristos, constituind nu două trupuri, ci unul şi acelaşi Trup". Prin amândouă aceste fragmente ni se dă una şi aceeaşi indicaţie şi anume: hrana cerească să se înţeleagă în legătură şi în analogie cu hrana pământească.

Să stăruim mai mult asupra acestei idei.

Ce reprezintă în sine hrana noastră obişnuită[17], ce înseamnează *a mânca*? Prin mâncare se realizează comunitatea, legătura omului cu lumea (cosmosul), care este ceva extern pentru el; se realizează un fel de identificare cu acest cosmos. Hrana, element din lumea externă, adică din afara omului, devine, se face trup şi sânge omenesc printr-o *transsubstanţiere naturală*, în care pâinea şi vinul, ca şi toate celelalte elemente nutritive, se introduc în trupul omenesc (iar, după legătura trupului cu sufletul, se poate spune că *non-eul pătrunde în eu*). Şi dimpotrivă: o dată cu eliminarea lor din corpul omenesc, avem în schimbarea acestor elemente următoarea transsubstanţiere: trupul şi sângele omului încetează parţial de-a mai fi ceva în ele înseşi, deoarece se reîntorc în lume, în cosmos (sau se mai poate spune că *eul* devine *non-eu*). În alimentare, avem astfel o continuă transsubstanţiere a hranei şi a băuturii în corpul şi sângele omenesc, transsubstanţiere obţinută pe

[17] În această privinţă, se dau amănunte complete în volumul autorului: *Filosofia economiei*, Moscova 1910.

cale naturală, care se înfăptuieşte, în primul rând, printr-un proces de asimilare, iar în al doilea rând printr-un proces de eliminare a reziduurilor. În sensul acesta, viaţa este o prefacere care se săvârşeşte în parte sau total într-un anumit număr de ani. Viaţa, ca schimbare a materiilor care se află la temelia alimentării, este prin aceasta o prefacere permanentă în corpul şi sângele omului a elementelor din univers şi care îşi are geneza în rânduiala lui Dumnezeu (Cartea Facerii, cap. I, v. 29-30). Hrana aceasta, deşi conţine în sine însăşi viaţa muritoare, nu asigură totuşi nemurirea, în vederea căreia Dumnezeu a sădit pomul vieţii – cu toată tainica lui însemnătate. În Biserică există, ni-i dat ca fruct al vieţii nemuritoare, ca pâine cerească, ca τὸ φάρμακον τῆς ἀυανασίας, dumnezeiasca Euharistie.

Sfinţii Părinţii dau o deosebită atenţie faptului că şi trupul şi sângele Domnului, în virtutea adevăratei Sale *înomeniri* (acel „şi S-a făcut om“ din Simbolul Credinţei, nota Pr. P. Angelescu) şi întrupări, au trebuit să se conformeze, în decursul vieţii Sale pământeşti, acţiunii acesteia naturale a prefacerii. Prin mâncare, pâinea s-a făcut, a devenit, s-a prefăcut în preacuratul Său trup, fără însă ca ea să-şi piardă proprietăţile ei de pâine, ci tocmai în virtutea lor, fiindcă nu orice element din lume are particularitatea aceasta a prefacerii, ci numai în sistemul nutritiv. Acelaşi lucru s-a petrecut şi cu vinul şi apa care s-au prefăcut în sânge. Trupul Domnului a crescut („iar pruncul creştea“, Luca II, v. 40) şi a trăit supunându-se legii generale a naturii omeneşti, destinată dependenţei de hrană, adică de prefacerea neîncetată în corpul omenesc a materiilor luate din lume. Prin aceasta se învederează nu numai veridicitatea cărnii omeneşti primită de Dumnezeu-Omul, ci totodată şi realitatea întrupării Sale, întrucât Domnul a primit un trup viu şi trăitor în toată

plinătatea corporalităţii Sale, corporalitate unită potenţial cu lumea întreagă. Tot astfel şi la Cina cea tainică, Domnul a mâncat pâine şi a băut vin, iar acestea s-au prefăcut în trupul şi sângele Său şi în acelaşi timp s-au îndumnezeit (s-au sfinţit) în virtutea insperabilităţii dintre firea Sa cea dumnezeiască şi cea omenească. Prefacerea pâinii şi a vinului în trupul şi sângele Domnului, săvârşită de El pentru împărtăşirea ucenicilor, se distinge însă de prefacerea naturală prin aceea că aici avem o identificare a pâinii şi a vinului cu trupul şi sângele lui Hristos, cu alte cuvinte, o prefacere săvârşită nu *prin* consumarea lor de către Domnul, ci independent de faptul acesta, şi tocmai în acest fenomen consistă minunatul, tainicul, supranaturalul (dar nu şi antinaturalul) caracter al prefacerii. Sfântul Grigorie de Nyssa, ca şi Sfântul Ioan Damaschinul, anume compară prefacerea naturală a hranei la întrebuinţarea ei, cu prefacerea euharistică, pe care Domnul a săvârşit-o nu în dependenţă de faptul mâncării şi al băuturii, ci extinzându-şi corporalitatea Sa – în virtutea atotputerniciei – dincolo de limitele trupului Său. Aceasta este hrana, – deşi neconsumată de Domnul, dar de Domnul îndumnezeită -, pe care o dă ucenicilor Săi pentru consumare: „luaţi, mâncaţi... beţi dintr-acesta toţi".

Atotputernicia dumnezeiască face inexistentul existent, *id est*: pâinea cea nemâncată şi vinul cel nebăut de El, şi în consecinţă neprimite în natura trupului şi a sângelui Său, le face primite şi sfinţite. Dar atotputernicia se extinde şi mai departe: ceea ce nu este încă împlinit, deşi avea să se împlinească, devine existent, *este fapt* prin aceea că dispar hotarele vremii, aşa că viitorul devine prezent. Anume îi şi împărtăşeşte Domnul pe ucenici cu trupul şi sângele Său, adică cu jertfa Sa mântuitoare („care pentru voi şi pentru mulţi se varsă") *mai înainte* de moartea Sa răscumpărătoare, *mai înainte* de Golgota şi chiar *mai înainte* de preamărita-I

Înviere şi Înălţare la cer. Ceea ce fusese hotărât din veci de Providenţa divină cu privire la înjunghierea Mielului (sau a Agneţului), ceea ce fusese rânduit să se împlinească neapărat, în orice condiţiuni temporale, – jertfa de pe Golgota se dovedeşte, se afirmă aici ca şi săvârşită. În momentul acesta timpul îşi pierde însemnătatea prin învingerea limitelor lui, întrucât la Cina cea sfântă Domnul a săvârşit taina care posedă în sine toată puterea dumnezeieştii întrupări („amintindu-ne, prin urmare, tot ceea ce s-a făcut pentru noi: de cruce, de mormânt, de Învierea cea de a treia zi, de Înălţarea la ceruri, de şederea de-a dreapta Tatălui, de-a doua şi mărita iarăşi venire", – rugăciunea preotului înainte de ecfonisul: „Ale Tale dintru ale Tale").

La Cina cea tainică, Domnul S-a dat pe Sine – în trupul şi sângele Său – *ca hrană* mântuitoare prin care se săvârşeşte unirea cu El. Dar El nu a făcut aceasta numai într-un act unic, ci a hotărât ca să se facă *întru pomenirea Lui*, adică atunci când El Însuşi nu va mai fi pe pământ, *deci pentru toate timpurile*. Cu aceasta se dezvăluie o latură nouă în chestiunea euharistică. Atunci când ea a fost instituită de Domnul, se afla El Însuşi pe pământ – cu corpul Său – într-o casă din Ierusalim, în mijlocul ucenicilor Săi. Dându-le să mănânce pâinea şi să bea vinul ca pe însuşi trupul şi sângele Său, El se înfăţişa nemijlocit ucenicilor Săi în trup şi sânge, iar pâinea şi vinul au putut să fie numai *un mod aparte al gustării* însuşi preacuratului trup şi sânge al lui Hristos. Hrana euharistică a fost pe deplin identificată *cu acest* trup şi sânge, aşa că ucenicii în adevăr, în realitate, s-au împărtăşit *cu acest* trup şi sânge. Dar chestiunea se schimbă esenţial de îndată ce se introduce faptul că Euharistia a fost instituită pentru toate timpurile, când Domnul Cel Ce S-a înălţat la cer *nu* va mai fi trupeşte pe pământ. Deci, înainte de toate, cărei vremi anume – cu care

este strâns legat – se cuvine să atribuim începutul efectiv al săvârşirii Sfintei Euharistii întru înfăptuirea dumnezeieştii rânduieli, şi când anume încetează această posibilitate?

*
* *

Euharistia, ca şi toate celelalte taine bisericeşti a fost cu putinţă numai prin pogorârea Sfântului Duh, şi în Faptele Apostolilor prima mărturisire despre „frângerea pâinii" se întâlneşte, natural, numai după Cincizecime: II, v. 42: „Şi erau (credincioşii) petrecând în învăţătura apostolilor, *îndeobşte şi în frângerea pâinii, şi în rugăciuni*". Dimpotrivă, până la Cincizecime (dar după Înălţare) se spune simplu: I, v. 14: „aceştia toţi erau petrecând într-un cuget *în rugăciune şi în cerere* cu (câteva) femei, şi cu Maria, mama lui Iisus, şi cu fraţii Lui" (după cum şi despre însăşi ziua Cincizecimii, *mai înainte* de pogorârea Sfântului Duh, se spune tot atât de simplu: II, v. 1: „erau toţi apostolii – adunaţi – într-un cuget laolaltă"). Sfântul Duh, prin puterea-i desăvârşitoare face simţită, perceptibilă, prezenţa lui Hristos în Biserică şi în Taine. Şi, în particular, prefacerea Sfintelor Daruri se îndeplineşte „prin Duhul Tău cel Sfânt" (Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur şi Liturghia Sfântului Vasile cel Mare).

Prefacerea pâinii şi a vinului în trupul şi sângele lui Hristos la Taina Euharistiei nu se săvârşeşte prin prezenţa personală a Domnului, întrucât Hristos Cel Ce S-a înălţat, S-a depărtat de pământ petrecând de-a dreapta Tatălui în cer. În ordinea aceasta, se instituie o altă, o nouă corelaţie între pâine şi vin – ca elemente aparţinând lumii acesteia, ca hrană pământească – şi trupul şi sângele Domnului în preamărita-I consistenţă de după Înviere, de după Înălţare şi şedere de-a

dreapta Tatălui, adică de după rămânerea, petrecerea, sălăşluirea Sa extralumească, supracosmică sau transfizică. Indiscutabil că acest trup este identic – după fiinţă – cu trupul ce S-a zămislit în pântecele Fecioarei Maria, cu trupul care S-a născut şi a trăit pe pământ, a suferit martiriul şi a fost înmormântat, a înviat şi S-a înălţat la cer. Mormântul după Înviere a fost găsit gol şi trupul n-a fost aflat înlăuntru; rămăseseră numai giulgiurile şi măhrama (Ioan XX, v. 6-7), după cum şi la Înălţare „un nor L-a luat pe El din văzul lor" (Faptele Apostolilor I, v. 9). Dar în această autoidentitate se naşte totuşi o modificare, o schimbare a preamăritului Trup în comparaţie cu trupul pământesc, schimbare ce se manifestă, ce se resimte şi în raportul său cu lumea: trupul Domnului, aparţinând *până la* Înviere şi chiar până la Înălţare lumii acesteia, acum nu-i mai aparţine, ci se vădeşte supralumesc, metacosmic, transfizic. Din faptul acesta chiar şi rezultă modul de a se pune, modul de înfăţişare al problemei euharistice. Trebuie deci să stăruim cu toată atenţia asupra acelor trăsături caracteristice cuprinse în Evanghelie cu privire la trupul cel înviat din morţi al Domnului.

*

* *

Mai înainte de toate, trebuie să stabilim că, deşi Mântuitorul petrece pe pământ până la Înălţarea Sa, petrece totuşi *în alt mod* decât până la Înviere. El nu trăieşte cu ucenicii, ci numai *li Se arată* („li S-a înfăţişat pe Sine viu... în patruzeci de zile arătându-li-Se lor") (Fapt. Apost. I, v. 3). Arătările acestea nu depind de legile lumii naturale, ci sunt subordonate numai spontaneităţii, dorinţei sau voinţei Sale. El Se arată ucenicilor prin uşile încuiate (Ioan XX, v. 19, 26) şi Se ascunde

ochilor lor, Se face nevăzut lui Luca şi lui Cleopa atunci când aceştia Îl recunosc. Este de observat – printre altele – că aceste apariţii nu au acea putere de constrângere certitudinală pe care o au neapărat evidenţele, realităţile, fenomenele fizice. Chiar ucenicii – „unii s-au îndoit" (Matei XXVIII, v. 17), aşa că Domnul arătându-Se celor unsprezece, „i-a mustrat pentru necredinţa şi împietrirea inimii lor, fiindcă celor care L-au văzut pe El că a înviat n-au crezut" (Marcu XVI, v. 14). Atrage atenţia şi faptul că Iisus, în arătările Sale, reuşeşte să nu fie recunoscut imediat, şi nu numai de cei doi ucenici pe drumul Emausului, de-a lungul unei zile întregi de convorbire întreolaltă, dar nici de iubitoarea şi credincioasa Maria Magdalena, care Îl ia drept grădinarul locului (Ioan XX, v. 15). Arătarea aceasta a fost – evident – atât de îndepărtată în raport cu o arătare imediată, fizică, constrângătoare, axiomatică, încât a dat naştere necredinţei, îndoielii, nedumeririi, după cum se relatează cât se poate de clar lucrul acesta în Evanghelia după Luca XXIV, v. 36-40: „Şi acestea grăind ei, a stătut în mijlocul lor Iisus şi a zis lor: pace vouă. Iar ei, turburându-se şi înfricoşându-se, *li s-a părut că văd duh*. Dar El a zis lor: de ce sunteţi turburaţi? Priviţi mâinile şi picioarele Mele; iată, Eu sunt. Pipăiţi-Mă şi vedeţi, fiindcă duhul carne şi oase nu are cum vedeţi la Mine. Şi zicând acestea, le-a arătat lor mâinile şi picioarele". Aici atrage atenţia faptul că Domnul ştie nedumerirea lor, de aceea le oferă posibilitatea încredinţării senzoriale („pipăiţi-Mă") în ceea ce priveşte arătarea Sa în carne şi oase. Şi caracteristica aceasta („le-a arătat lor mâinile şi picioarele şi coastele Sale", Ioan XX, v. 20) se repetă în relatarea Evangheliei după Ioan cu privire la arătarea Mântuitorului ucenicilor Săi (identică sau distinctă faţă de arătarea Sa celor unsprezece, descrisă în Evanghelia după Luca). Acelaşi sens, al unei încredinţări particulare

obţinută pe cale senzorială îl are şi descrierea faptului privitor la Apostolul Toma (Ioan XX, v. 26-27). Toate aceste observaţii converg în mod necesar la certitudinea că arătarea Domnului Cel Ce a înviat se distinge de petrecerea Sa corporală pe pământ, petrecere care n-a provocat niciodată vreo îndoială şi care nu s-a cerut în nici un fel adeverită, tocmai fiindcă poseda o evidenţă indiscutabilă[18].

Dar aici mai intervine şi o altă observaţie, care confirmă o anumită intangibilitate – pe calea percepţiunii senzoriale directe – a corpului celui înviat din morţi al lui Hristos. Aceasta se petrece în momentele când Domnul se arată Mariei Magdalena, iar aceasta, mereu mişcată, vroia să se atingă de picioarele lui Iisus. „Zis-a ei Iisus: nu te atinge de Mine, fiindcă nu M-am urcat încă la Tatăl Meu; ci du-te la fraţii Mei şi le spune: Mă sui la Tatăl Meu şi Tatăl vostru, la Dumnezeul Meu şi Dumnezeul vostru“ (Ioan XX, v. 17). Înlăturarea aceasta a Mariei de putinţa atingerii presupune o limită, o deosebire calitativă şi principială între corporalitatea noastră şi corporalitatea Domnului Cel Ce a înviat, la care limita, deosebirea aceasta, se leagă direct de o consistenţă aparte, *aceea a suirii la Tatăl.* Faptul acesta nu contrazice faptul celălalt că Domnul făcând aici inaccesibil corpul său atingerii, în alte arătări nu se lasă anume ca să fie atins. Pentru încredinţarea ucenicilor, Domnul a făcut vizibilă *legătura* aceasta între Sine şi lumea materială, între corpul Său cel înviat şi cel de până la Înviere, dovedind ucenicilor *identitatea*, *unicitatea* lor, fără însă ca să suprime *distincţiunea* existentă

[18] După cum se şi spune: „(scriem vouă) despre ce era dintru început, ce-am auzit, ce-am văzut cu ochii noştri, ce-am privit şi ce-am pipăit cu mâinile noastre, despre Cuvântul vieţii, fiindcă viaţa s-a arătat şi am văzut-o şi mărturisim vouă despre ea“ . (I Ioan I, v. 1-2).

(în cuvintele Lui către Maria Magdalena, distincţiunea aceasta este destul de accentuată). Împreunarea aceasta, dintre identitatea şi distincţiunea privitoare la corpul Domnului din zilele servirii Sale pământeşti şi din zilele de după preamărita-I Înviere, se afirmă aici ca o antinomie dogmatică[19].

Legătura aceasta dintre înviatul şi preamăritul Său corp şi corpul pământesc, care a aparţinut lumii acesteia, identitatea aceasta antinomică, unită cu distincţiunea, Domnul o confirmă şi mai clar prin mâncare. Relaţiile pe care ni le dau în această privinţă evangheliştii Luca şi Ioan sunt concludente: „Şi încă necrezând ei (cei unsprezece) de bucurie, şi mirându-se, le-a zis lor: aveţi ceva de mâncare aici? Iar ei I-au dat o bucată de peşte fript şi miere dintr-un fagur, şi luându-le, *a mâncat în faţa lor*"(Luca XXIV, v. 41-43). Şi se poate crede cu foarte multă probabilitate, fireşte, că şi pe ţărmurile Tiberiadei, Domnul luând parte la prânzul ucenicilor, de asemeni a mâncat în faţa lor. (Ioan XXI, v. 12-13).

Indiscutabil că nevoia de mâncare nu apare ca ceva inerent ori necesar Domnului, din cauză că preamăritul Său corp cel înviat şi nemuritor nu-i în dependenţă de hrana obişnuită. Şi iarăşi e indiscutabil că această nevoie de hrană nu a putut să aibă *o însemnătate nutritivă* pentru preamăritul corp al Domnului. Totuşi, *posibilitatea* aceasta (de a mânca) este mărturie evidentă a legăturii existente între corpul pământesc

[19] Această identitate antinomică este confirmată într-un alt chip de Sfântul Apostol Pavel când aseamănă arătarea Domnului Cel Ce a înviat – de la Înviere şi până la Înălţare – cu arătarea Sa lui Pavel întru mărire cerească: „S-a arătat [Iisus] lui Kifa, apoi celor doisprezece; după aceea S-a arătat deodată la mai mult decât cinci sute de fraţi; după aceea S-a arătat lui Iacob, apoi tuturor Apostolilor; *iar în urma tuturor S-a arătat* şi mie ca unui născut înainte de vreme". (I Corinteni XV, 5-8).

şi deci muritor al Domnului, şi corpul Său cel înviat din morţi şi prin urmare nemuritor. Întrebuinţarea hranei de către Domnul, fapt ce determină însemnătatea principială a învăţăturii dogmatice cu privire la Euharistie, se însoţeşte – după importanţă – cu faptul prezentării mâinilor, a picioarelor şi a coastelor pentru pipăit, iar aceasta învederează identitatea (unicitatea) corpului pământesc al Domnului, care aparţine lumii acesteia, cu corpul Său cel înviat, care nu aparţine lumii acesteia, stabilind astfel legătura nemijlocită dintre ele într-o atare măsură, că unul pătrunde, trece, se contopeşte cu celălalt, fără însă ca să-şi suprime unul altuia firea-i proprie. Primirea hranei n-a fost o iluzie sau o aparenţă care să nu corespundă realităţii, cum ar fi bunăoară sugestia hipnotică, dar ea n-a fost nici o întrebuinţare naturală a hranei, asemenea aceleia din zilele vieţii sale pământeşti (inclusiv aceleia de la Cina cea tainică). Tot astfel şi mâinile, picioarele şi coastele, cu toate că au putut fi arătate de Domnul şi, indiscutabil că pentru aceasta posedau o realitate, ele nu au fost totuşi accesibile sărutării, udării cu lacrimi, ungerii cu mir şi ştergerii cu părul capului. În general, ele nu au fost accesibile senzorialităţii noastre, deşi după îngăduinţa lui Dumnezeu ele puteau să fie ca atare. Acelaşi lucru se poate spune în general şi despre *arătările* Domnului după Înviere: ele nu au fost pur spirituale, aşa cum sunt arătările îngerilor (şi poate chiar arătările de după moarte ale celor ieşiţi din lumea noastră, într-atât fireşte întrucât sunt reale); dar ele nu au fost nici materiale, fiindcă preamăritul corp al Domnului nu mai este legat de materiile din spaţiu şi nici penetrabil. Domnul a putut să apară *prin* materie, dar nu *în* materie. Chiar corpul Domnului nu a fost ceva material, cu toate că a păstrat legătura cu materia, pe care însă a părăsit-o sau din care a ieşit cu puterea Învierii. Şi aceasta este Transfigurarea corpului pământesc, sufletesc, în

corp *spiritual, duhovnicesc, pneumatic*. Transfizicitatea aceasta a corpului Domnului, corp care şi-a menţinut totuşi legătura sa cu lumea materială, căreia îi aparţine simultan cu aparţinerea de lumea transcendentă, *n-a putut fi exprimată de filosofia religioasă nici până astăzi în termenii ei adecvaţi*.

Şi totuşi, cu disticţiunea aceasta dintre corpul în consistenţa lui fizică şi cea suprafizică[20], nu se epuizează problema raportului cu lumea dintre corpul cel înviat din morţi al lui Hristos şi corporalitatea Sa. Înălţarea introduce aici o nouă limită. Şi această limită a fost stabilită de Însuşi Domnul prin cuvintele Sale adresate Mariei Magdalena: nu zice „M-am suit", ci „Mă voiu sui la Tatăl" („încă nu M-am suit la Tatăl") şi această suire sau ducere se îndeplineşte la Înălţare.

După Învierea Sa din morţi, Domnul, cu toate că nu a trăit împreună cu ucenicii Săi, ci numai li Se arată, a rămas totuşi pe pământ, încadrat hotarelor aceste lumi, aparţinând acestei lumi şi petrecând în taina consistenţei *suirii* la Tatăl, suire care avea să se săvârşească („Mă sui la Tatăl Meu"), dar care nu-i încă săvârşită („încă nu M-am suit la Tatăl Meu"). Această suire se înfăptuieşte definitiv în clipa Înălţării, care este în acelaşi timp şi clipa depărtării lui Hristos din această lume. Despre Înălţarea Domnului relatează, pe scurt, Sfântul Evanghelist Marcu XVI v. 19: „Domnul S-a înălţat la cer şi a şezut de-a dreapta lui Dumnezeu"; mai dezvoltat puţin Sfântul Evanghelist Luca XXIV, v. 51: „Şi binecuvântându-i, S-a depărtat de ei şi S-a înălţat la cer"; iar Faptele Apostolilor completează (I, v. 9): „Şi S-a făcut nevăzut în ochii lor, şi un

20 Teosofii, care nu pun nici un preţ pe exactitatea filosofică, deosebesc aceste consistenţe în „planuri" sau „trupuri": fizic şi efirn. Hristos S-a înfăţişat ucenicilor după Înviere în trupul efirn, aşa că ei L-au văzut pe un plan efirn, adică într-o formă specială de somnambulism.

nor L-a luat pe El privirilor lor". Aici se accentuează numai asupra evenimentului însuşi, în forma lui externă, adică în forma depărtării prin înălţarea în văzduh (adică aşa cum se înfăţişează faptul acesta pe sfintele icoane). Dar aceasta înseamnează o îndepărtare, o dispariţie definitivă din această lume: şi mai înainte Domnul S-a ascuns văzului ucenicilor după Învierea Sa, făcându-se nevăzut de dânşii (Luca XXIV, v. 31), ca şi cum S-ar fi topit, S-ar fi eterizat din faţa lor. De astă dată însă, îndepărtarea se săvârşeşte nu în spaţiu, nu în lungime sau în întindere, ci precis: în înălţime, „la cer". Faptul acesta a fost trăit, a fost văzut de ucenici, *ca o plecare* din această lume, care le fusese anunţată de mai înainte. În cuvântarea de despărţire, de iertare, Domnul vorbise despre aceasta: „Fiilor, nu multă vreme voi mai fi cu voi... Unde merg Eu, voi nu puteţi veni (Ioan XIII, 33)... Când voi merge şi voi pregăti vouă loc, iarăşi voi veni şi vă voi lua pe voi la Mine (Ioan XIV, 3). Încă puţin şi lumea nu Mă va mai vedea (XIV, v. 19)... Merg la Tatăl Meu (Ioan XIV, 12 şi XVI, 17). Mai de folos este vouă ca să mă duc Eu, că dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi; iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite pe El la voi; (XVI, v. 7)... Eu am ieşit de la Tatăl şi am venit în lume; acum părăsesc lumea şi Mă duc la Tatăl (XVI v. 28)... Şi acum Mă preamăreşte Tu, Părinte, la Tine Însuţi, cu mărirea pe care am avut-o la Tine mai înainte de-a fi lumea" (XVII, v. 5).

În Evanghelia de la Ioan nu există o relatare directă asupra Înălţării Domnului, aşa cum există la Evangheliştii Marcu şi Luca. Credincios neclintit scopului pe care şi l-a propus, el nu repetă, ci completează relatările lor. În cazul de faţă, el face – ca să zicem aşa, – *teologia Înălţării*, care şi alcătuieşte axa cuvântării de despărţire: depărtarea lui Hristos din lume, adică Înălţarea şi trimiterea Mângâietorului. Cu alte cuvinte, Sfântul Evanghelist Ioan pune în evidenţă faptul că ceea ce

avusese o valoare simbolică până acum, ca eveniment în lumea fizică, aici capătă sens şi putere metafizică sau metacosmică: depărtarea lui Hristos din lume, care se săvârşeşte într-un chip natural, în comparaţie cu venirea Lui în lume, – („în lume a fost"), (Ioan I, v. 10) şi cu noua, a doua venire în lume. *Norul* care L-a luat pe Hristos (Fapt. Apost. I, v. 9), este mărirea lui Dumnezeu, conform rugăciunii de despărţire (Ioan XVII, v. 5); un nor asemenea celui de la Schimbarea la Faţă a Domnului „un nor luminos i-a umbrit pe ei" (Matei XVII, v. 5; Marcu IX, v. 7; Luca IX, v. 34) din care s-a auzit glasul Tatălui mărturisind despre Fiul. Şi în Vechiul Testament norul are aceeaşi semnficaţie: a prezenţei şi a măririi lui Dumnezeu (A se vedea studiul autorului Despre slava lui Dumnezeu în Rugul cel nears); iar ascunderea în nor înseamnă primirea măririi dumnezeieşti. Ce valoare are aceasta în cazul nostru?

Mai înainte de orice, să se restaureze oare – după Înviere – aceeaşi situaţie care fusese până la întrupare? Incontestabil că nu, deoarece întruparea are o însemnătate, o valoare permanentă, veşnică. Despre aceasta ne vorbeşte finalul Evangheliei de la Matei (XXVIII, v. 18-20): „Şi apropiindu-Se Iisus, le-a zis: datu-Mi-s-a toată puterea în cer şi pe pământ... Şi iată, Eu voi fi cu voi în toate zilele până la sfârşitul veacului. Amin". Aici este afirmată, ca dată din nou, nu numai puterea dumnezeiască pe pământ, ci şi cea a întrupării şi noua inseparabilitate cu omenescul. Din această cauză, Înălţarea nu înseamnă *absenţă*, ci o *prezenţă nouă*, petrecerea permanentă a lui Hristos cu ucenicii. O dată cu aceasta, în actul Înălţării se dovedeşte şi indestructibilitatea întrupării, întrucât ea s-a săvârşit anume în trup şi în raport cu el, şi chiar la această fire corporală se referă: „şi a şezut de-a dreapta lui Dumnezeu" (Marcu XVI, p. 19), aşa cum este şi credinţa neclintită a Bisericii. Prin urmare, Înălţarea nu înseamnă dezcorporare,

dezincarnare, dezîntrupare, ci – dacă se poate spune astfel – eternizarea, imortalizarea ei, având toată puterea în cer şi pe pământ: acesta este sensul exact al „şederii de-a dreapta".

Preamăritul trup al lui Hristos, îndeplinindu-şi „suirea", a dobândit o spiritualitate desăvârşită. Acest trup spiritual este apt şederii, prezenţei în cer de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl. El nu apare incompatibil cu duhovnicitatea, cu pnevmaticitatea absolută a lui Dumnezeu cu adevărul acesta că Dumnezeu este Duh. Totuşi, această duhovnicitate a trupului lui Hristos, nu înseamnă oare deplina lui spiritualizare, echivalentă dezîntrupării? Nu, nu înseamnă, şi aici e totul. Deşi cu desăvârşire spiritual şi prin aceasta absolut străin materialităţii sau substanţialităţii lumii, corpul Domnului îşi menţine toată puterea corpului, fiindcă e corp, deşi numai în stare dinamică. Dar această consistenţă dinamică nu este numai o potenţialitate, care presupune – în consecinţă – o slăbiciune, o neputinţă, ceva adinamic, ci dimpotrivă: deplina stăpânire a corporalităţii („datu-Mi-s-a toată puterea în cer şi *pe pământ*"), corporalitate ce nu are nevoie de forma *personală* a trupului, din moment ce este trup în general. El are puterea de a se îmbrăca în formă corporală ca să corespundă necesităţilor duhului, care este întotdeauna pe cât de individual pe atât de ipostatic. De aceea şi corpul, în general, este sau poate să devină – fiindcă posedă în sine energia acestei deveniri, – un corp determinat individualiceşte. Din această cauză şi trupul lui Hristos îşi menţine rănile şi identitatea comună a formei Sale, atât după Înviere, cât şi la a doua-I preamărită venire, după cum se confirmă aceasta şi de către îngeri: „Acest Iisus care S-a înălţat de la voi la cer, va să vie tot aşa precum L-aţi văzut pre El urcându-se la cer" (Fapt. Apost. I, v. 11). Fiinţa corpului nu se închide în moleculele materiale ale lumii, care intră în el şi ies din el (şi în acest sens corpul nu este încuiat în sine, ci este

deschis pentru lume), ci într-o putere individuală deosebită, care e inerentă duhului în vederea întrupării lui. În această facultate sau aptitudine a duhului de a-şi crea corp şi a trăi în el, constă natura omului ca duh întrupat. În întruparea aceasta a duhului omenesc, ca şi în aceea a duhului dumnezeiesc, se pot distinge două laturi: corpul duhovnicesc, ca aptitudine şi putere a duhului în raport cu încorporarea, şi corpul material, ca realizare a acestei energii spirituale, a acestei modalităţi ideistice, din materiile lumii, din „pământ" – ca un izvor comun al tuturor corporalităţilor. În această realizare pot să existe diferite grade sau trepte de adecvare: trupul *muritor*, în general, nu este adecvat ideii sale, din cauza slăbiciunii duhului de a-i stăpâni materia; dimpotrivă: preamăritului, înviatului corp al Domnului, adecvanţa aceasta Îi este proprie în gradul cel mai înalt. Lui I s-a dat „toată puterea în cer (ca Dumnezeu) şi pe pământ" (ca om), datorită căreia preamăritul Său corp dobândeşte toate proprietăţile, toate atributele inerente corpului. În răstimpul dintre nesăvârşita încă, dar care avea să se săvârşească neapărat, „*suire*" (la cer), între Înviere şi Înălţare, această înduhovnizare (transmutarea trupului Domnului într-o consistenţă pur spirituală) este cu neputinţă de înţeles pentru noi. Această „biruinţă a Domnului asupra morţii", această „putere totală" dată Lui, este dobândită de Domnul nu în virtutea atotputerniciei Creatorului răsfrântă asupra creaţiei, ci în virtutea naturii Sale omeneşti, prin eroismul eforturilor şi al vieţii omeneşti, deşi natura, firea aceasta, este inseparabil unită în El cu cea dumnezeiască. Ca om adevărat, El ajunge prin supunere până la *statio finalis* a adecvanţei omeneşti, care se evidenţiază în desăvârşita stăpânire a corporalităţii Sale, iar – în consecinţă – şi în descătuşare de ea, ca de ceva care Îl limita, Îl încleşta şi nu I se subordona. Corpul duhovnicesc, corpul învierii, încetează de-a mai fi în

dependenţă de cele trupeşti. Prin aceasta el nu devine însă aformal, ceva necorporal, ci se află numai în stăpânirea formei sale, care este forma pură. Înviatul corp al Domnului, depărtându-se din lume şi pierzându-şi prin aceasta corporalitatea şi materialitatea sa, nu-şi pierde însă şi însuşirile sale energetice, ca o formă individuală a duhului, forma lui externă (cu toate că aici – în domeniul duhului, nu putem pătrunde distincţia dintre extern şi intern). Cu atât mai puţin, fireşte, putem pătrunde în consistenţa lui *separată* de corporalitatea materială a acestei lumi, pe care a părăsit-o la Înălţare. Totuşi, şi această separare sau părăsire este o consistenţă, dar nu însăşi fiinţa acestui corp preamărit. Şi consistenţa aceasta se va transforma la a doua venire, când corpul se va îmbrăca din nou în vestmânt pământesc, ca să fie accesibil fiilor acestei lumi; atunci când Domnul *se va arăta* sau *va veni din nou* – vizibil – în această lume, adică atunci când va da din nou corpului Său duhovnicesc (pnevmatic) o îmbrăcăminte cosmică, proprie Sieşi, cu toate că nu-I este neapărat necesară. Aceasta este corelaţia dintre Înălţare şi *parusie*, a-doua-venire. Trupul se face trup nu prin compoziţia-i materială, ci prin forma-i lăuntrică; şi această formă posedă facultatea învestmântării în materia acestei lumi, ca o formă de artă ce se întrupează în materialul plastic.

Distincţia aceasta dintre corpul în sine sau corpul spiritual, şi trupul în încarnarea lui pământească, neadecvată, limitată îşi află o directă întemeiere dogmatică în învăţătura Sfântului Apostol Pavel despre Înviere: I Corinteni, XV. Aici Apostolul aseamănă *puterea* trupului învierii cu grăuntele: „Când semeni, nu semeni trupul ce va să fie, ci grăuntele gol... Dar Dumnezeu îi dă lui trup precum voieşte, şi fiecărei seminţe trupul ei“ (v. 37-38). Mai departe, Apostolul deosebeşte „trupuri cereşti şi trupuri pământeşti“ (v. 40), „trupuri sufleteşti şi trupuri duhovniceşti“

(v. 44), de aceea „după cum am purtat chipul celui pământesc, aşa vom purta şi chipul celui ceresc“ (v. 49); „trupului stricăcios i se cuvine să se îmbrace în nemurire“ (v. 53). Deosebirea a două trupuri sau a două aspecte trupeşti, care se evidenţiază în contrastarea dintre trupul ceresc (căruia îi corespunde trupul Domnului de după Înălţare) şi trupul pământesc, contrastarea dintre trupul duhovnicesc şi trupul corporal, material, îndeosebi legătura comparativă cu grăuntele şi cu trupul care creşte din el, ne constrânge la dubla concepere a trupului. Trupul duhovnicesc este propriu tuturor duhurilor întrupate (spre deosebire de puterile cele netrupeşti); iar trupul sufletesc este propriu consistenţei corporale a omului, unde nu omul stăpâneşte trupul, ci dimpotrivă: trupul îl stăpâneşte pe om. În veacul ce va să fie, trupurile duhovniceşti, îmbrăcate în nemurire, în veşnicie, deveni-vor apte pentru menţinerea formei lor, în timp ce toată substanţa lumii acesteia va deveni o materie comună, un trup al întregii omeniri (şi prin aceasta va fi învinsă *diviziunea, determinarea spaţială, impenetrabilitatea şi dezmembrarea*).

*

*   *

Aici urmează ca să ne întoarcem din nou la concepţia teologiei romano-catolice, concepţie care stă la baza teoriei despre *transsubstanţiere*. După această teorie, Hristos este prezent în taină *substantialiter*, nu şi *accidentaliter*, cu toate că în ceruri, la dreapta Tatălui, El este prezent în propria Sa înfăţişare – *descriptive et definitive – prin urmare şi accidentaliter*. Conform acestei concepţii, trupul pământesc al Mântuitorului în forma-i spaţială, adică aşa cum a fost pe pământ, ocupă de astă dată un loc în ceruri – de-a dreapta Tatălui -, „cerurile“ şi „de-a dreapta Tatălui“ înţelegându-se

ca loc, numai că acest loc se deosebeşte de cel avut anterior, acela al petrecerii lui pe pământ. Brutalitatea şi, se poate spune, superstiţia acestei reprezentări, sunt uimitoare. Depărtarea metafizică din această lume – la Înălţare – cu toată spaţialitatea şi temporalitatea lui (a trupului) este – pentru teologia romano-catolică – tot una cu depărtarea fizică a trupului lui Hristos într-alt loc şi anume: de pe pământ la cer. Dar „cerul", nu-i nicidecum un loc în spaţialitatea astronomică, dimpotrivă: Înălţarea constă *dintr-o părăsire absolută a lumii*, părăsire care se însoţeşte *cu tranziţia, cu transmutarea sau transpunerea trupului lui Hristos într-o consistenţă spirituală, indepedentă de substanţialitatea cosmică*. Aceasta nu înseamnă *dez*încarnare, *dez*întrupare, ci *dematerializare* în sensul arătat. O dată cu Înălţarea, se săvârşeşte şi „suirea la Tatăl". Înviatul şi preamăritul trup al Domnului dobândeşte o atare duhovnicitate, încât depărtarea din lume se îndeplineşte în mod natural. De aceea, *după consistenţă* (adică *accidentaliter* şi *descriptive*), între pământescul şi preamăritul, înviatul trup al Domnului, nu există identitate, ci opoziţie; iar cerul, unde S-a înălţat Hristos, nu este loc, ci consistenţă a corporalităţii duhovniceşti, spirituale, aşa cum este şi şederea de-a dreapta Tatălui. Aceasta înseamnă că Domnul, depărtându-se din lume, nu a încetat de-a fi om care posedă un trup, dar acest trup a devenit atât de spiritual încât nu-L împiedică de-a petrece în ceruri la dreapta Tatălui, aşa cum a petrecut şi până la întrupare. Şi trupul acesta îşi menţine toată corporalitatea sa energetică, neîmpiedicându-L să petreacă în cer, adică în lumea spirituală[21].

21 În raport cu trupul acesta, judecata romano-catolicilor privitoare la şederea de-a dreapta Tatălui *descriptive et definitive*, id est: cu toata realitatea însuşirilor sau accidenţelor lui actuale, este un antropomorfism făţiş.

A doua venire a lui Hristos are, în raport cu Înălţarea, însemnătatea aceasta, că Domnul din nou îşi creează trup, nu numai spiritual, ci şi pământesc, devenind astfel pentru fiii acestei lumi *accesibil, vizibil – înfăţişându-li-Se*. Iar această transmutare sau transpunere a trupului Domnului din carnalitatea pământească (σάρξ) într-o consistenţă preamărită şi spirituală, nu-i distruge unitatea sau identitatea în orice consistenţă s-ar afla. Mai înainte de orice, această identitate se poate determina prin stabilirea raportului care există între trupul de până la Înviere şi cel de după Înviere. Mărturiile evanghelice în această privinţă converg toate la arătarea că după Învierea lui Hristos, mormântul a fost gol şi trupul n-a fost aflat în el. După Evanghelia de la Matei XXVIII, 6, îngerul care a prăvălit piatra, a spus femeilor mironosiţe (purtătoarelor de mir, nota Pr. P. Angelescu): „nu-i aici" (iar mai departe se relatează cum arhiereii împreună cu bătrânii poporului, aflând despre scularea din morţi a lui Hristos, au cumpărat pe ostaşi cu arginţi mulţi în scopul de-a răspândi zvonul că ucenicii i-au furat trupul: XXVIII; 11-15). Tot astfel şi la Marcu (XVI, 6). La Luca (XXIV, 3) aşijderea se spune că mironosiţele „intrând, n-au aflat trupul Domnului Iisus" (a se compara şi cu versetul 23 al aceluiaşi capitol). Evanghelistul Ioan împlineşte aceste relatări cu amănunte noi: atunci când Petru şi Ioan au venit la mormânt (Ioan mai nerăbdător a venit mai curând) au văzut „giulgiurile singure stând şi măhrama care a fost pe capul Lui, nu cu giulgiurile stând, ci deosebi înfăşurată într-alt loc" (Ioan XX, 7-8). La arătarea Sa ucenicilor, Domnul îi încredinţează de realitatea şi identitatea trupului Său înfăţişându-le mâinile şi picioarele Sale şi supunându-Se pipăirii tuturor (Luca XXIV, 39-40; Ioan XX, 20), şi îndeosebi Apostolului Toma (Ioan XX, 24-25). Cum să înţelegem identitatea aceasta a trupului care a stat în

mormânt cu trupul cel înviat? Prin această identitate nu se înlătură distincţia aceea – după consistenţă – care există între ele şi care-i atât de expresiv şi de incontestabil mărturisită de aceşti evanghelişti. Evident că aici se au în vedere diferitele moduri sau forme ale corporalităţii Domnului, care *trec, se transmută* sau *se transpun* una într-alta, menţinându-şi în acelaşi timp şi distincţia şi identitatea. Dacă trupul Domnului nu a rămas în mormânt după Înviere, aceasta înseamnă că actul învierii nu-i nicidecum la fel cu actul trezirii din somn sau cu revenirea dintr-o sincopă a acestui trup[22]. De aceea, absenţa trupului din mormânt după Înviere nu înseamnă că trupul material s-a menţinut în forma-i existentă imortalizându-se, înveşnicindu-se ca atare în trupul cel preamărit, ci dimpotrivă: că s-a schimbat, că s-a modificat esenţial, substanţial. În arătările Sale ucenicilor, Domnul Îşi face corporalitatea Sa tangibilă, palpabilă, ca şi cum ar înapoia, ar reda lumii carnalitatea Sa. O dată însă cu Înălţarea dispare, încetează şi posibilitatea acestor arătări. „Suirea" la Tatăl, care s-a săvârşit într-un chip tainic şi necunoscut nouă de-a lungul celor patruzeci de zile ale petrecerii Domnului pe pământ după Înviere, s-a îndeplinit, s-a sfârşit o dată cu Înălţarea. Prin urmare, Domnul S-a depărtat trupeşte din lume, părăsind făptura, ca să Se întoarcă în mărirea pe care a avut-o la Tatăl „mai înainte de-a fi lumea" (Ioan XVII, 5), adică în dumnezeiasca-I supracosmicitate. În sensul acesta, Înălţarea este contrastarea, opoziţia directă a naşterii lui Hristos. Prin

[22] Această modificare în raport cu omul, o stabileşte şi Apostolul Pavel: se seamănă în putrezire (sămânţa ca şi omul) şi se scoală în neputrezire; se seamănă în necinste, se scoală în mărire; se seamănă în slăbiciune, se scoală întru putere; se seamănă trup sufletesc, se scoală trup duhovnicesc (I Corinteni XV, 42-44).

ea, adică prin naştere, Domnul Se coboară în lume din transcosmicitate, Creatorul se identifică cu creatura prin înomenire, Nonlocalizatul se localizează, Eternul trăieşte în vremelnic, în temporal. Înălţarea este transpoziţia inversă din lumea temporală şi creată în existenţa veşnică, dumnezeiască. Cu toate acestea, legătura cu lumea, puterea dumnezeieştii întrupări, se menţine indestructibilă şi după depărtarea lui Hristos din lume. Ideea aceasta este adecvanta faptului că Domnul S-a înălţat la cer cu preacuratul Său corp şi cu acest corp stă, se află de-a dreapta Tatălui, aşa că făptura Creatorului, creaţia Atoatefăcătorului a avut acces (a fost primită) în domeniul firii sau al existenţei dumnezeieşti („plinind rânduiala cea pentru noi şi cele de pe pământ unindu-le cu cele cereşti, Te-ai înălţat întru mărire, Hristoase Dumnezeul nostru", – Condacul Înălţării). Aici avem din nou o determinare *antinomică*, ale cărei poziţii – teza şi antiteza – sunt indisolubil legate între ele: trupul lui Hristos, care a aparţinut naturii omeneşti şi prin aceasta lumii materiale, s-a înălţat, s-a depărtat din această lume, lumescul a devenit translumesc, ceea ce înseamnă că acum aparţine vieţii dumnezeieşti, dovedind absoluta îndumnezeire a fiinţei omeneşti, dar şi absoluta înomenire a celei dumnezeieşti.

Tocmai aici şi aflăm fundamentul dogmei euharistice.

Depărtându-se din lume, Domnul Îşi menţine toată legătura cu ea; „datu-Mi-s'a toată puterea în cer şi pe pământ", şi această legătură dăinuieşte nu numai spiritual, prin sălăşluirea duhovnicească a lui Hristos în om („nu eu trăiesc în acesta, ci Hristos este Cel Care trăieşte în mine"), ci şi trupeşte. *Urcându-Se* din consistenţa pământească a trupului la aceea a Învierii şi a preamăririi, Domnul n-o suprimă pe cea dintâi – ca pe o consistenţă derivată şi nevrednică de menţinut, ci o include în divino-omenescul Său. În virtutea acestei corelaţii, Domnul,

fiind inaccesibil percepţiei senzoriale a ucenicilor prin corpul Său cel înviat, li Se arată primind din nou – în scopul acesta – forma trupului Său pământesc, dându-i chiar deplina posibilitate a pipăirii, cu toate că aceasta îi este ceva absolut necorespunzător. Dar ceea ce atrage şi mai mult atenţia este că Domnul *primeşte hrană pământească* în faţa ucenicilor, deşi – se înţelege – nu are nici o nevoie de ea, aşa cum a avut „în zilele trupului Său" (Evrei V, 7) când după postul de 40 de zile, „în cele din urmă a flămânzit" (Matei IV, 2; Luca IV, 2). Dar acum, şi faptul acesta este indiscutabil, nu pentru satisfacerea propriei Sale nevoi a întrebat pe ucenici: „Fiilor, aveţi ceva de mâncare"? (Luca XXIV, 41), ci ca să dovedească şi mai puternic că El nu este „duh" care „*nu are* carne şi oase, aşa cum vedeţi la Mine" (Luca XIV, 49). Prin urmare, cu toate că Domnul a posedat un corp duhovnicesc, nu înseamnă totuşi că prin aceasta El a fost un duh acorporal sau netrupesc. Domnul nu s-a despărţit de corpul Său, ci a menţinut legătura cu el. Ca mărturie a acestui fapt „a luat şi a mâncat în faţa ucenicilor" (Luca XXIV, 43) o bucată de peşte fript şi miere dintr-un fagur. Bucăţica aceasta mâncată de Domnul s-a prefăcut în carnea şi în sângele Său în virtutea acestei mâncări, asemeni prefacerii aceleia „din zilele trupului Său" (ceea ce de altfel a şi fost accentuat în textele traduse din Sfântul Grigorie de Nyssa şi Sfântul Ioan Damaschinul). Neavând corp material, Domnul îl dobândeşte conform arbitrariului sau spontaneităţii Sale. În sensul acesta, petrecerea lui Hristos pe pământ după Înviere, pune în lumină legătura preamăritului Său corp cu lumea, iar aceasta *este o legătură in actu*. În zilele petrecerii Sale pământeşti, petrecere săvârşită în martiriu şi în Înviere, Domnul a dobândit „toată puterea" pe pământ prin natura Sa divino-omenească, aşa că nu corpul este stăpânul Dumnezeului-Om, ci tocmai dimpotrivă: acest corp îi este pe deplin supus.

Legătura imediată cu lumea încetează o dată cu Înălţarea, fără însă ca această legătură – în sine – să fie nimicită. Faptul că Domnul S-a înălţat cu corpul Său, înseamnă precis că legătura Lui cu lumea nu numai că nu se întrerupe, dar că ea primeşte şi o stabilitate, o indestructibilitate definitivă pentru vecii vecilor. Şederea Lui în ceruri, de-a dreapta Tatălui, împreună cu corpul Său, înseamnă stăpânirea a toată *puterea* celor corporale, energia spirituală a corpului. Acesta şi este chiar *trupul duhovnicesc* care, din punctul de vedere al substanţialităţii pământeşti, nu este chiar trup, întrucât este cu desăvârşire independent faţă de materie, iar această materie se află în stăpânirea lui. *Dematerializarea* aceasta a trupului duhovnicesc, care îşi menţine însă deplina facultate sau aptitudine a unei noi *înmaterializări*, este deosebită de *dezîntrupare*. Aceasta, din punctul de vedere ontologic, este absolut opusă *trupului duhovnicesc*, întrucât neagă total posibilitatea unei noi înmaterializări şi nicidecum pretinsa ei învingere (la Origen ca şi în diversele sisteme teosofice). Învăţătura aceasta cu privire la trupul duhovnicesc, nu are absolut nimic comun nici cu *ubicuitatea* protestanţilor, conform căreia corpul lui Hristos, nefiind mărginit în loc, este prezent pretutindeni, *ubicuu*, asemeni efirului sau electricităţii cosmice, deşi această prezenţă este certă şi resimţită numai în Sfânta Împărtăşanie. Cu corpul Său duhovnicesc Domnul nu este prezent în nici un loc, fiindcă – în general – din supraspaţialitatea Sa transcende, covârşeşte, depăşeşte locul, dar poate pătrunde în spaţiu – după voinţa Sa – şi atunci Se arată, este prezent în loc determinat. Teoria ubicuităţii referitoare la Euharistie, săvârşeşte aceeaşi greşeală ca şi materialismul catolic pe care vrea să-l învingă.

*
* *

Şi acum ne putem întoarce de-a dreptul la dogma euharistică, la doctrina despre *transpunerea, metavolirea* sau *prelojirea* Sfintelor Daruri.

Domnul a săvârşit Cina cea tainică în zilele servirii Sale pământeşti şi a împărtăşit pe ucenicii Săi în pâine şi vin cu Însuşi corpul şi sângele Său, şi unele şi altele aparţinând lumii acesteia. Şi tainică a fost aici forma prefacerii sau a transpunerii pâinii şi a vinului în corpul şi sângele Domnului. Ca atare, prefacerea nu s-a săvârşit pe calea obişnuită, adică prin mâncarea lor de către Domnul (pe această prefacere obişnuită şi – ca să zicem aşa – naturală, o au în vedere Sfinţii Grigorie de Nyssa şi Ioan Damaschinul), ci prin cuvintele Domnului: „*Acesta... este*". Şi împărtăşirea a fost instituită de Domnul nu numai pentru Cina cea tainică, atunci când El Însuşi petrecea încă în lume, ci pentru toate timpurile, „până când va veni" (I Corinteni XI, 26). Se poate spune cu mai multă precizie că împărtăşirea a fost instituită anume pentru timpul acela când Domnul se va depărta din lume prin Înălţare, şi când – în consecinţă – corpul şi sângele Lui nu vor mai fi în lume. De aceea, cu atât mai mult împărtăşirea, aşa cum a fost în trecut, aşa cum a fost la Cina cea tainică, trebuie să aibă pentru fiii pământului acestuia o „materie", o substanţialitate din lumea aceasta, în particular pâine şi vin. Domnul a hotărât săvârşirea Tainei cu materie pământească, adică cu pâine şi vin fără a se ţine în seamă depărtarea Sa din lume, fără a se avea în vedere faptul că Domnul Cel Ce S-a înălţat la ceruri nu gustă din materia, din hrana pământească şi ca atare ea nu se preface în trupul şi în sângele Său. Cu toate acestea, Hristos Îşi menţine legătura Sa cu lumea şi toată puterea asupra ei. Această putere El a dobândit-o chiar

după Înviere, când a folosit hrana (şi incontestabil, nu fictiv) înaintea ucenicilor Săi, iar aceasta – evident – a devenit trupul Său, cu toate că în cazul acesta nu împărtăşirea îi este scopul. Aceeaşi însemnătate o are şi facultatea, sau mai bine zis, posibilitatea pipăirii dată de Domnul preamăritului Său corp, arătând ucenicilor mâinile şi picioarele Sale[23]. Şi această putere

[23] Nu se poate trece cu vederea chestiunea care preocupă îndeaproape teologia romano-catolică: avem oare aici o *adductio*, adică o contracţie, o restrângere spaţială, din moment ce avem o *augmentatio* – adică o mărire, o creştere a trupului Domnului dincolo de propria-I limită? O dată însă cu felul acesta al punerii problemei, se compară ceea ce este distinct şi se măsoară ceea ce este incomensurabil (trupul transcosmic şi duhovnicesc, trupul indivizibil şi integru, ca şi forma prezenţei lui materiale). Tot atât de deplasată este şi această ingeniozitate catolică, după care *totus Christus* este prezent în *hostie* cu toate părţile corpului Său. Chiar distincţia aceasta în părţi şi materializarea formei corporale este cu desăvârşire inaplicabilă aici, unde este vorba despre arătarea trupului şi a sângelui, a corporalităţii lui Hristos pe pământ, în materie pământească. Şi tot atât de deplasat este să se vorbească despre trup (şi sânge) numai ca despre o corporalitate în general, asemeni aceleia pe care o avem la întrebuinţarea naturală a hranei care, intrând în corp, devine în general partea lui constitutivă şi, mulţumindu-ne numai cu aceasta, nu căutăm să desprindem mai departe în ce anume parte a organismului omenesc s-a transformat fiecare părticică din hrană. De aceea, este imperios necesară totala repudiere a reprezentării senzorio-materială în ceea ce priveşte *totus et integer Christus*, Care este prezent în *hostie*, deşi numai *substantialiter*, totuşi atât de complicat.

Prin urmare, fiecare părticică de pâine şi de vin, prefăcută în trupul şi sângele lui Hristos, prezintă în mod integral corporalitatea Sa. O concepţie aproape asemenea a avut Rossmini (care a şi fost condamant pentru aceasta de către Vatican, Denziger 1919, 1920). El s-a folosit anume de concepţia Sfinţilor Părinţi în sensul pe care l-au dat ei formei de prefacere a hranei în

asupra lumii materiale se menţine, fireşte, şi în Înălţare. Înviatul corp al Domnului, preamărit şi duhovnicesc, este – prin sine însuşi – independent de „pământ", de materia acestei lumi, dar îşi menţine puterea de-a se arăta prin materie şi numai în virtutea aceasta ea devine trupul şi sângele Domnului[24].

Instituirea Euharistiei în timpul petrecerii Domnului în lume este legată de săvârşirea ei cu pâine şi vin, ca materii ale lumii acesteia. Cu puterea corpului Său duhovnicesc şi preamărit Domnul le face în adevăr trupul şi sângele Său. Pâinea şi vinul, după cuvintele Domnului, *sunt* însuşi trupul şi sângele Său. Această identificare nu-i supusă nici unei îngrădiri de îndoială sau de răstălmăcire. Aici nu trebuie să deosebim substanţa, ca ceva care s-a schimbat, s-a transsubstanţiat, şi accidenţele care nu s-au transsubstanţiat, nu s-au schimbat, ci au rămas aşa precum au fost. Pâinea şi vinul se fac, devin în mod absolut şi integral (fără nici o limită) corpul şi sângele mântuitor. Iar aceasta înseamnă că pâinea şi vinul se transpun, se prefac în chip precis, adică nu materia, nu substanţa acalitativă şi abstractă a lumii acesteia („pământul"), care în general nici nu există, ci felul, soiul, genul calitativ şi determinat al acestei materii, adică precis: pâinea şi vinul, care, ca elemente ale lumii acesteia, rămân

trup, susţinând că, în *transsubstantiatio* „Hristos face darurile locul, sediul resimţitului Său început, vivificându-le cu Viaţa Sa" .

24 Trebuie să menţionăm în cazul acesta, că trupul spiritual nu este, în genere, un trup abstract, ci individual, care conţine în sine însuşi o formă determinată, deşi atât de universală cum este aceea a trupului Domnului. Şi în acest sens, trupul Său cel înviat din morţi şi înălţat la ceruri, adică trupul cu care petrece de-a dreapta Tatălui, este trupul Său personal, pe care l-a avut în zilele existenţei Sale pământeşti, purtând urmele mântuitoarelor patimi de pe cruce.

fără nici o schimbare sau modificare, numai că nu-şi mai aparţin lor şi şi nici lumii acesteia, ci preamăritului corp duhovnicesc al lui Hristos.

Toată problematica teoriei despre transsubstantiatio, străină cu desăvârşire Bisericii de dinaintea separării, nu decurge din dificultatea de-a se accepta *transpunerea* sau *preschimbarea* materiei lumii într-o fire, într-o existenţă supralumească, ci din dificultatea de-a se elucida *transsubstanţierea* sau *prefacerea* unei materii în alta, în limitele lumii acesteia. Ci transsubstanţiere aici nu există şi pentru ca nu-i nicidecum loc, întrucât se pot transforma feluritele materii ale uneia şi aceleiaşi lumi naturale, dar nu materii, elemente sau obiecte care aparţin unor domenii deosebite ale firii. Acestea din urmă se pot numai transpune unele într-altele, menţinându-şi cu toate acestea, în domeniile *lor*, propria lor formă de existenţă. Corpul lui Hristos, înfăţişându-se în pâine şi vin, nu încetează de-a fi corp duhovnicesc, care petrece sau rezidă *deasupra* lumii acesteia. Pâinea şi vinul, devenind corpul şi sângele lui Hristos, aparţin acum transcosmicităţii, corporalităţii Sale preamărite, fără însă ca să-şi piardă propria lor fire în această lume, -- întrucât altfel s-ar nimici însăşi transpunerea, μεταβολή, care cere unitatea efectivă, perfectă a lui *terminus a quo* cu *terminus ad quem*. Pâinea şi vinul, în lumea şi pentru viaţa lumii acesteia, rămân pâine şi vin, fiindcă transpunerea lor nu este fizică, ci metafizică, adică dincolo de limitele acestei lumi. Pentru lumea aceasta prefacere pur şi simplu nu există, deoarece Sfintele Daruri, îşi menţin şi după actul acesta minunat toate însuşirile materiilor din natură. Ci aceste elemente (pâinea şi vinul) *devin nemijlocit, imediat, ca atari, fără nici o transsubstanţiere sau prefacere*, corporalitatea lui Hristos. Transpunerea nu este o transformare fizică a pâinii şi a vinului în trup şi sânge printr-un proces fizico-chimic.

asupra lumii materiale se menţine, fireşte, şi în Înălţare. Înviatul corp al Domnului, preamărit şi duhovnicesc, este – prin sine însuşi – independent de „pământ", de materia acestei lumi, dar îşi menţine puterea de-a se arăta prin materie şi numai în virtutea aceasta ea devine trupul şi sângele Domnului[24].

Instituirea Euharistiei în timpul petrecerii Domnului în lume este legată de săvârşirea ei cu pâine şi vin, ca materii ale lumii acesteia. Cu puterea corpului Său duhovnicesc şi preamărit Domnul le face în adevăr trupul şi sângele Său. Pâinea şi vinul, după cuvintele Domnului, *sunt* însuşi trupul şi sângele Său. Această identificare nu-i supusă nici unei îngrădiri de îndoială sau de răstălmăcire. Aici nu trebuie să deosebim substanţa, ca ceva care s-a schimbat, s-a transsubstanţiat, şi accidenţele care nu s-au transsubstanţiat, nu s-au schimbat, ci au rămas aşa precum au fost. Pâinea şi vinul se fac, devin în mod absolut şi integral (fără nici o limită) corpul şi sângele mântuitor. Iar aceasta înseamnă că pâinea şi vinul se transpun, se prefac în chip precis, adică nu materia, nu substanţa acalitativă şi abstractă a lumii acesteia („pământul"), care în general nici nu există, ci felul, soiul, genul calitativ şi determinat al acestei materii, adică precis: pâinea şi vinul, care, ca elemente ale lumii acesteia, rămân

trup, susţinând că, în *transsubstantiatio* „Hristos face darurile locul, sediul resimţiului Său început, vivificându-le cu Viaţa Sa" .

[24] Trebuie să menţionăm în cazul acesta, că trupul spiritual nu este, în genere, un trup abstract, ci individual, care conţine în sine însuşi o formă determinată, deşi atât de universală cum este aceea a trupului Domnului. Şi în acest sens, trupul Său cel înviat din morţi şi înălţat la ceruri, adică trupul cu care petrece de-a dreapta Tatălui, este trupul Său personal, pe care l-a avut în zilele existenţei Sale pământeşti, purtând urmele mântuitoarelor patimi de pe cruce.

fără nici o schimbare sau modificare, numai că nu-şi mai aparţin lor şi şi nici lumii acesteia, ci preamăritului corp duhovnicesc al lui Hristos.

Toată problematica teoriei despre transsubstantiatio, străină cu desăvârşire Bisericii de dinaintea separării, nu decurge din dificultatea de-a se accepta *transpunerea* sau *preschimbarea* materiei lumii într-o fire, într-o existenţă supralumească, ci din dificultatea de-a se elucida *transsubstanţierea* sau *prefacerea* unei materii în alta, în limitele lumii acesteia. Ci transsubstanţiere aici nu există şi pentru ea nu-i nicidecum loc, întrucât se pot transforma feluritele materii ale uneia şi aceleiaşi lumi naturale, dar nu materii, elemente sau obiecte care aparţin unor domenii deosebite ale firii. Acestea din urmă se pot numai transpune unele într-altele, menţinându-şi cu toate acestea, în domeniile *lor*, propria lor formă de existenţă. Corpul lui Hristos, înfăţişându-se în pâine şi vin, nu încetează de-a fi corp duhovnicesc, care petrece sau rezidă *deasupra* lumii acesteia. Pâinea şi vinul, devenind corpul şi sângele lui Hristos, aparţin acum transcosmicităţii, corporalităţii Sale preamărite, fără însă ca să-şi piardă propria lor fire în această lume, -- întrucât altfel s-ar nimici însăşi transpunerea, μεταβολή, care cere unitatea efectivă, perfectă a lui *terminus a quo* cu *terminus ad quem*. Pâinea şi vinul, în lumea şi pentru viaţa lumii acesteia, rămân pâine şi vin, fiindcă transpunerea lor nu este fizică, ci metafizică, adică dincolo de limitele acestei lumi. Pentru lumea aceasta prefacere pur şi simplu nu există, deoarece Sfintele Daruri, îşi menţin şi după actul acesta minunat toate însuşirile materiilor din natură. Ci aceste elemente (pâinea şi vinul) *devin nemijlocit, imediat, ca atari, fără nici o transsubstanţiere sau prefacere*, corporalitatea lui Hristos. Transpunerea nu este o transformare fizică a pâinii şi a vinului în trup şi sânge printr-un proces fizico-chimic.

De aceea, transsubstanţierea romano-catolică vrea să lămurească faptul pentru care nu există acest proces, scuzând, absolvind absenţa minunii transsubstanţierii naturale. Dar o asemenea înţelegere *a transpunerii* nimiceşte taina şi-i denaturează sensul. Iar sensul tainei nu consistă în aceea că, credincioşii primesc o parte din trupul şi din sângele lui Hristos în chip natural, ci în aceea că ei se împărtăşesc cu una şi nedespărţita corporalitate a Domnului, că se unesc cu El trupeşte şi prin aceasta şi duhovniceşte. Nu ne-am fi putut împărtăşi nicidecum cu preamăritul trup şi sânge *duhovnicesc* al Domnului, dacă El nu ne-ar face materială corporalitatea Sa în Taină. Mâncând în faţa ucenicilor Săi, Domnul a dovedit că materia acestei lumi este unită cu preamăritul Său trup; în Taină, dimpotrivă: El Se dă pe Sine Însuşi hrană, unindu-Se cu materia acestei lumi. Dacă se are în vedere sensul şi puterea transpunerii acesteia, se poate spune nu numai că pâinea şi vinul sunt trupul şi sângele lui Hristos, ci şi contrariul, că trupul şi sângele lui Hristos sunt – în Taină – pâine şi vin. De aceea, în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare (ca şi la Apostolul Pavel), Darurile odată sfinţite se numesc ca şi mai înainte – pâine şi vin. – *Pentru transpunere nu se cere nici o transformare, prefacere sau transsubstanţiere*, întrucât trupul şi sângele lui Hristos – după voinţa lui Dumnezeu – sunt în lumea noastră această pâine şi acest vin, în loc determinat, pe altar determinat. Şi fiindcă sunt aşa cum sunt n-au nevoie de transformare, ci dimpotrivă: ele trebuie să-şi menţină propria lor natură. Nimicindu-şi această natură, şi Taina şi-ar pierde puterea. Această corelaţie este exprimată cum nu se poate mai bine în cuvintele de mai sus ale Sfântului Irineu, episcopul Lionului, privitoare la aceea că în Euharistie, hrana cerească se uneşte, se împreună cu hrana pământească. Nu orice materie poate să fie hrană, ci numai cea determinată. Elementele

euharistice, pâinea şi vinul, sunt elemente nutritive, dar o dată cu ele se gustă, se primeşte şi trupul duhovnicesc al lui Hristos, Care le-a primit în Sine Însuşi şi în acest sens S-a identificat cu ele. O dată cu aceasta, toate problemele celelalte, dacă *totus et integer Christus*, cu toate părţile trupului Său este prezent în Taină, cad ca lipsite cu desăvârşire de respectul, de pietatea şi de înţelegerea cuvenită.

Însemnătate hotărâtoare are aici faptul că pâinea şi vinul *aparţin* în general trupului lui Hristos, trup duhovnicesc şi preamărit, reprezentând în lumea noastră corporalitatea reală, adevărată a trupului transcosmic.

Rămân însă de pătruns, de înţeles complet, distincţia şi despărţirea trupului şi a sângelui lui Hristos. Dar luând o asemenea poziţie, nu contravenim celeilalte, luată împotriva fiziologiei euharistice a romano-catolicilor? Nu. Pentru că despărţirea trupului şi a sângelui la împărtăşire, despărţire stabilită de Domnul, are mai înainte de toate însemnătate pentru Euharistia *ca jertfă*, întrucât reproduce moartea de pe Golgota. Dezunirea şi despărţirea trupului şi a sângelui, vărsarea post mortem a sângelui pe cruce, înseamnă moartea prin jertfă primită de Mielul lui Dumnezeu pentru păcatele oamenilor. De aceea în Euharistie, într-atât cât *este* jertfă, *trebuie* să avem această despărţire, care se întregeşte printr-o *nouă unire* a trupului şi a sângelui (în Liturghia răsăriteană, faptul acesta se exprimă prin afundarea părticelei *IS* în Sfântul Potir însoţită de cuvintele: „Împlinirea Sfântului Duh"[25], iar mai pe urmă prin afundarea celorlalte părticele pentru împărtăşire sau îmbibarea lor cu sângele Mielului, adică Sfintele Daruri cele

[25] *Slavii* spun: „Ispolnenie duha sventago"; *Grecii* spun: „Πλήρωμα Ποτηρίου, Πίστεως Πνεύματος" , iar *noi* spunem: „Plinirea Paharului Credinţei Sfântului Duh" (nota Pr. P. Angelescu).

pentru păstrare). Unirea aceasta corespunde Învierii Domnului prin Sfântul Duh, aşa că celor ce se împărtăşesc nu li se dă trupul din mormânt şi nici sângele lui Hristos care nu s-a vărsat după moartea Sa, ci trupul cu sânge, trupul cel înviat, cel preamărit, cel duhovnicesc, cu toate că a trecut prin această despărţire a jertfei, prin moarte.

Din cauza aceasta, despărţirea şi unirea trupului şi a sângelui lui Hristos nu au nicidecum o însemnătate contrastantă, împotrivitoare, şi o dată cu aceasta nici una de distingere a corpului în părţi solide şi lichide, ci înseamnă drumul acestui trup din viaţa pământească – prin moarte – la Înviere. Trupul şi sângele, în consistenţa lor individuală, despărţită, aparte, nu sunt elemente dătătoare, creatoare de viaţă, cu toate că sunt elemente proprii, apte de viaţă, alcătuind numai în unire trupul. Acestei înţelegeri a trupului şi a sângelui îi corespunde şi terminologia biblică. Aici – în Biblie – sângele are o însemnătate sacramentală deosebită. În legea pentru aducerea jertfelor, vărsarea şi câteodată stropirea sau ungerea cu sânge au o putere sfinţitoare, curăţitoare şi în general desăvârşitoare, putere pe care nu o are nicidecum carnea. Conform acestei valori sfinţitoare a sângelui, Dumnezeu interzice cu stricteţe lui Noe şi urmaşilor lui mâncarea sângelui: Facerea IX, 4. Această interzicere se cuprinde în legea lui Moise: Leviticul III, 17; VII, 26-27; XVII, 14; Deuteronomul XII, 16-23; XV, 23. Motivul acestei interziceri îl formează faptul că *sângele este sufletul cărnii, al trupului:*

> „*Iar carne cu sufletul ei într'însa, cu sângele ei, să nu mâncaţi*"; Facere IX, 4;
>
> „*Căci sufletul fiecărui trup este sângele lui; sângele lui este sufletul, viaţa lui*" (Leviticul XVII, 14);
>
> „*Sângele este suflet; să nu mănânci o dată cu carnea şi sufletul*" (Deuteronomul XII, 16-23).

Prin urmare, sângele este „sufletul", viaţa trupului, viaţă care îşi are substratul material în sânge. Corespunzător acestui fapt, în Noul Testament – în Evanghelii şi în Epistolele apostolice – foarte des se vorbeşte despre jertfa mântuitoare a Domnului ca despre vărsarea sângelui Său *pentru răscumpărarea noastră* (Efeseni I, 7; Apoc. V, 9), *curăţire prin credinţă* întru sângele Lui (Romani III, 25), *îndreptare* prin sângele Lui (Romani, V, 9), *împăciuire* prin sângele Crucii Lui (Coloseni I, 20), *curăţire de păcat* (I Ioan I, 7 şi Evrei IX, 14), *sfinţire* (Evrei XIII, 12), *spălarea* şi *albirea* veştmintelor în sângele Mielului (Apoc. VII, 14), *biruinţă* (Apocalipsa XVII, 11). Toate aceste expresii au un sens comun, acela că Domnul „Îşi dă Viaţa Sa" (Ioan X, 17) pentru păcatele lumii. Tot astfel şi la instituirea Euharistiei, în ceea ce priveşte iertarea păcatelor, se vorbeşte direct numai despre „vărsarea sângelui" nu şi despre „frângerea trupului"[26]. Se poate spune că trupul este *locul* acţiunii dătătoare de viaţă a sângelui, întrucât sângele nu există în afară de trup – dacă acesta este viu – şi se varsă numai la moartea trupului. În sânge şi este chiar puterea jertfei, sufletul ei.

Distincţia aceasta poate fi transpusă şi în sens hristologic. După hotărârea sinoadelor ecumenice – al IV-lea şi al VI-lea – convocate pentru condamnarea ereziei lui Apollinarie, Hristos a primit trup omenesc vivificat de sufletul raţional, ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, adică două obârşii, două începuturi propriu-zise, care corespund trupului şi sângelui primite din Fecioara Maria. Întreg ansamblul acesta corespunde triplei consistenţe a omului: *duh, suflet* şi *corp*.

[26] Numai la Sfântul Apostol Pavel aflăm: „care se frânge pentru voi" (I Cor. XI, 24).

La Dumnezeu-Omul, duhul ipostatic este Însuşi Cuvântul, iar sângele şi trupul corespund sufletului şi cărnii (carnalităţii). Faptul acesta se confirmă şi în forma morţii de pe cruce a Mântuitorului, descrisă de Evanghelistul Ioan (XIX, 30): „şi plecându-Şi capul, Şi-a dat duhul". Iar ca semn că viaţa s-a depărtat de la Împunsul cu suliţa, a curs sânge şi apă, aşa că în mormânt a fost pus trupul fără sânge, fără viaţă. Sufletul lui omenesc (al trupului), *anima*, a părăsit trupul o dată cu sângele. De aici, între altele, rezultă şi sensul dogmatic al împărtăşirii sub două chipuri, sub două aspecte (care pot şi să nu fie astfel, de exemplu: la împărtăşirea copiilor numai cu sânge, iar până la un punct oarecare şi la împărtăşirea de la Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite, unde îmbibarea prealabilă a Agneţului cu sânge nu realizează pe deplin împărtăşirea sub cele două aspecte), dar unirea, împreunarea trupului şi a sângelui, corespunde învierii şi preamăririi. Celor care se împărtăşesc nu li se dă, prin urmare, trupul cel mort, trupul privat de sânge care a stat în mormânt, ci trupul cel viu, trupul cel înviat şi preamărit. De aceea şi este chiar atât de esenţială prealabila afundare a părticelei *IS* în Sfântul Potir, însoţită de cuvintele „Împlinirea Sfântului Duh", întrucât această afundare corespunde noii uniri, noii împreunări a trupului şi a sângelui prin reîntoarcerea vieţii în trup, adică prin Înviere[27].

[27] Mai departe, aceasta se săvârşeşte şi asupra celorlalte părticele ale Agneţului, prin afundarea lor în sângele din Potir sau prin îmbibarea lor cu sânge (aşa cum se face la pregătirea Agneţului de la Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite). Privarea laicilor la romano-catolici de Sfântul Potir ar vrea să însemne că ei nu se împărtăşesc cu trupul cel înviat al Domnului, ci cu cel care a stat în mormânt, cu cel despărţit de sânge. În adevăr, şi aici (la romano-catolici) se pune în Paniţă – în Sfântul Potir – o părticică din *hostie*, cu care însă se împărtăşeşte preotul, şi se poate ca însemnătatea

Încât, prefacerea sau transpunerea pâinii şi a vinului în trupul şi în sângele lui Hristos nu înseamnă sălăşluirea *substantialiter* a Domnului Cel din ceruri în aceste accidenţe, ca într-un fel de „obroc" sau „înveliş", ci transpunere directă, fără nici un fel de limitare şi fără nici un rest (adică în întregime în trupul şi sângele lui Hristos), o transpunere autentică, veridică. O dată cu aceasta, faptul că pâinea şi vinul – în natura, în firea lor pământească – rămân pâine şi vin, adică ceea ce au fost, n-are absolut nici o însemnătate. Pâinea şi vinul însă, ca atari, au devenit cu totul altceva în ele înseşi, chiar nici nu mai au o fire, o existenţă independentă – ca materii ale lumii acesteia – ci aparţin trupului lui Iisus, tot aşa cum au aparţinut aceluiaşi trup şi peştii mâncaţi de Domnul în faţa ucenicilor. Domnul, Care există cu corpul Său duhovnicesc şi preamărit la dreapta lui Dumnezeu-Tatăl, Îşi creează prin transpunere trup din pâine – materie a lumii acesteia – însufleţind-o cu sângele Său. Pentru transpunerea aceasta, nu numai că nu se cere „transsubstanţierea" elementelor pâine şi vin, dar ea chiar se şi exclude, întrucât, în general, nici nu există în lume atari materii în care să se poată transforma preamăritul trup al Domnului, care rezidă, se află, petrece în afara lumii acesteia. Domnul a instituit Taina Euharistiei în timpul petrecerii Sale pe pământ, atunci când avea trup pământesc. Dar acest trup s-a transfigurat în

acestei cufundări să se răsfrângă, să se răspândească asupra întregii *hostii* sfinţite. Cu toate acestea, *hostia* rămâne total privată de unirea mântuitoare cu Sângele. Prin această diferenţiere se măreşte şi mai mult prerogativa preotului, întrucât numai el singur primeşte în sine împărtăşirea cu toată puterea ei, laicii bucurându-se de o împărtăşire care nu are toată plinătatea. Întregul sens al lui *sub utraque* (sub un aspect şi altul), constă tocmai în această remembrare, reunire a trupului şi a sângelui, a sufletului şi a trupului.

trupul Învierii şi prin aceasta a devenit translumesc. De aceea transpunerea Sfintelor Daruri se cuvine a fi înţeleasă nu ca o „transsubstanţiere" a unei materii în alta, ci ca o legătură a corpului duhovnicesc al Domnului cu elementele („materiile") euharistice ale lumii acesteia. Stabilirea, determinarea acestei legături este însăşi *transpunerea*, – un act metafizic, nu fizic. Actul acesta reprezintă în sine analogia dumnezeieştii întrupări şi înseamnă arătarea lui Hristos pe pământ după Înălţare, unde materia euharistică este forma mediatoare a acestei arătări sau prezenţe. Dacă înţelegem astfel transpunerea, atunci cad de la sine toate celelalte probleme deplasate, privitoare la felul în care Domnul ni Se dă pe Sine Însuşi mâncare în acelaşi timp şi în timpuri deosebite, şi la felul în care este prezent întreg în fiecare părticică din Sfânta Împărtăşanie: acestea sunt mijloace, moduri, aptitudini, forme ale arătării Sale şi indiscutabil, nici nu au şi nici nu pot să existe graniţe pentru ele. O dată cu aceasta, nici o Cină, nici un Ospăţ euharistic nu epuizează înfăţişările acestea ale Domnului în lume şi de aceea nu putem spune nicidecum: aici şi numai aici este prezent Hristos întreg, iar în alt loc nu este. În adevăr, în zilele trăirii Sale pe pământ, Domnul, primind un trup omenesc real, a primit o dată cu el şi mărginirea lui spaţială. Acum însă, şi în virtutea Dumnezeirii Sale, El petrece supraspaţial, în ceruri, în sânul Sfintei Treimi; cât a fost însă pe pământ, S-a supus şi mărginirii spaţiale şi celei temporale, putând să fie prezent numai într-un singur loc, din toate celelalte absentând. O dată însă cu Învierea Sa, El Se eliberează de mărginirea spaţială, apărând şi dispărând din faţa ucenicilor, nemaifiind împiedicat de legea impenetrabilităţii spaţiului. Tot astfel, învingând dumnezeieşte limitele timpului, Domnul săvârşeşte Cina cea tainică împărtăşind cu trupul şi sângele Său, „care se varsă pentru mulţi", mai înainte de însăşi această vărsare şi chiar mai înainte

de Înviere şi de depărtarea din lume. Cina cea tainică, cu toate că este săvârşită de Domnul în timp, se înalţă însă deasupra timpului şi a timpurilor, întrucât în ea se instaurează unirea cerescului cu pământescul.

Prin urmare, pentru înfăţişarea sau arătarea Domnului nu există hotarele pământeşti ale spaţiului şi ale timpului, aşa că Domnul este prezent pe pământ în nenumăratele jertfe euharistice *„împărţit dar nu despărţit"*. Aceasta chiar şi este prezenţa propriu-zisă a lui Hristos în Euharistie. Prezenţa aceasta nu-şi pierde nicidecum din putere prin aceea că transpunerea euharistică se concepe în analogie cu arătările, înfăţişările Domnului de după Înviere: după cum aceste arătări n-au fost imaginare ori iluzorii, ci absolut reale – după mărturisirea personală a Domnului (Luca XXIV, 37-40), – tot astfel şi înfăţişarea, arătarea Domnului în Sfintele Daruri este prezenţa Lui adevărată.

Dar între aceste arătări există deosebire. Arătările Domnului ucenicilor sunt strâns legate de zilele în care se săvârşeşte tranziţia „suirii la Tatăl", de aceea ele au un caracter tranzitoriu: Domnul Cel ce Se arată aparţine încă acestei lumi şi totuşi nu-i aparţine. Caracteristica aceasta o denotă, pe de o parte, faptul interzicerii Mariei Magdalena de a se atinge de El, pe de alta, porunca expresă dată ucenicilor – îndeosebi lui Toma – de a-L pipăi. Domnul are corporalitate, pe care Şi-o însuşeşte din cauza ucenicilor şi de care Se eliberează atunci când Se face nevăzut de ei, de ucenici. După Înălţare însă, Domnul nu mai aparţine deloc acestei lumi şi nu Se mai arată în acea corporalitate în care Se arăta atunci când sălăşluia, când petrecea încă în ea. De astădată, El Se arată altfel, nu în propria-I formă de preamărire, ci numai în materie pământească, în virtutea legăturii corpului Său duhovnicesc cu lumea. Această arătare

sau prezenţă a Domnului în materia acestei lumi, este însăşi actul transpunerii Sfintelor Daruri.

Dar arătarea aceasta a Domnului se distinge de înfăţişările Sale ucenicilor după Înviere, nu numai după caracter, ci şi după scop. În arătările Sale, Domnul Se înfăţişează ucenicilor clar, vizibil, cu toată posibilitatea evidenţierii, convingerii senzoriale, în scopul de-a învinge, de-a înlătura necredinţa lor. Prin aceste arătări, El a dovedit petrecerea Sa pe pământ, deşi în altă consistenţă decât cea de pe până atunci. Arătările Domnului au fost externe, făcând posibile necredinţa şi îndoiala (Matei XXVIII, 17; Marcu XVI, 14; Luca XXIV, 37). Prezenţa lui Hristos însă în Sfintele Daruri nu-i externă – nici n-ar putea să fie astfel –, ci numai tainică şi evidentă lăuntric. Şi numai ca atare se realizează în Sfânta Împărtăşire. Trupul şi sângele lui Hristos nu ne sunt date – în Sfânta Taină – neraportat sau indiferent, ci *pentru împărtăşire*, şi prezenţa Domnului în Sfintele Daruri se determină şi se limitează numai în acest scop precis. În Apus, după erezia lui Berengarius, la începutul secolului al VII-lea, s-a dezvoltat un cult cu desăvârşire străin Bisericii din primele veacuri, în ceea ce priveşte adorarea, închinarea Sfintelor Daruri, printr-o expunere sau etalare deosebită a Lor. Cultul acesta tinde să transforme arătarea Domnului în Sfintele Daruri în scopul împărtăşirii, în arătarea Lui ca petrecând pe pământ într-un loc anumit – *Christus in pyxide* (= Hristos în cutie). Aceasta denotă o împotrivire atât faţă de Cina cea tainică, de porunca Domnului prin care a dat ucenicilor trupul şi sângele Său: „Luaţi, mâncaţi... beţi dintr-acesta toţi", cât şi faţă de minunea Înălţării, prin care petrecerea pe pământ ia sfârşit[28].

[28] În Biserica romano-catolică există chiar obiceiul de a se sfinţi *hostie* pentru ostensorium, adică nu pentru împărtăşire. (Aceasta se întrebuinţează

Închinarea Sfintelor Daruri, care sunt – prin sfinţire – adevăratul trup şi sânge al lui Hristos, se face în Biserica Ortodoxă numai la Liturghie, când Ele se scot pentru împărtăşire, iar mai pe urmă în ducerea Lor la jertfelnic (proscomidiar) pentru *consumare*[29] sau *administrare*, fapt ce corespunde Înălţării. Prin Ele noi ne închinăm Domnului Însuşi, Care este prezent în Sfânta Împărtăşanie. Sfintele Daruri, Cele lăsate pentru împărtăşirea bolnavilor, aşa-numitele „Sfinte Daruri pentru păstrare“, întrucât puterea Lor împărtăşitoare se extinde şi dincolo de limitele temporale ale Liturghiei), nu se expun, nu se etalează, ci se păstrează în chivotul sau artoforul de pe Sfântul Prestol. În adevăr, atunci când se descoperă sau se iau pentru împărtăşire, Li se dă aceeaşi închinare ca şi în momentul corespunzător din Sfânta

numai de preot după o anumită vreme, dar pentru un cu totul alt scop decât al împărtăşirii; cu alte cuvinte, cu ea nu se împărtăşeşte niciodată). În adevăr, şi prin aceasta catolicii tind să reţină pe Hristos pe pământ, să-L aibă în mijlocul lor şi să I se închine. De aici şi un cult deosebit pentru Euharistie. Dar catolicismul este absolut fără nici o putere ca să schimbe voinţa lui Hristos, care a dorit să Se dea pe Sine Însuşi în Sfânta Împărtăşire, nu în altă arătare a Sa, de aceea etalarea Sfintelor Daruri pentru închinare înseamnă un exces de extindere a Euharistiei prin împărtăşirea nu numai cu gura, ci şi cu ochii (aşa-numita „împărtăşire spirituală“).

[29] Termenul nostru liturgic *potrivire (= potrivirea Sfintelor)*, nu corespunde exact înţelesului pe care-l are în limba slavonă *potreblenie*, de unde l-am împrumutat. *Potreblenie* are, în limba de origină, sensul de exterminare, de consumare, iar în slavona liturgică - sensul de „distrugere“, (*distrugerea* sau *consumarea Lor* de către arhierei, preoţi şi diaconi), fapt ce corespunde Înălţării Mântuitorului. Prin cuvântul *potrivire* noi am diminuat înţelesul acesta acordându-i o altă accepţiune decât pe aceea care îi este proprie şi adecvată (nota Pr. P. Angelescu).

Liturghie, dar o dată cu aceasta, totul s-a terminat. Raportul Bisericii Ortodoxe faţă de Sfintele Daruri cele pentru păstrare, se manifestă practic nu în tendinţa de a fi arătate şi văzute, ci în scopul de a fi ferite ca Taină sublimă şi sfântă, – prezenţa euharistică a lui Hristos pe pământ descoperindu-Se, revelându-Se numai atunci când săvârşeşte Împărtăşirea.

Deosebirea aceasta de înţelegere între romano-catolici şi ortodocşi este foarte bine exprimată în următoarele cuvinte ale Sfântului Ioan Damaschinul: „nu trupul cel ce s-a înălţat la cer se coboară de acolo, ci chiar pâinea şi vinul se schimbă în trupul şi în sângele lui Dumnezeu". (*Dreapta expunere a Credinţei Ortodoxe*, cartea a IV-a, cap. 13). Tot astfel se spune şi în Epistola patriarhilor răsăriteni (art. 17): „Şi aceasta nu «prin faptul sau în sensul» că trupul Domnului, care se află în ceruri, coboară la jertfelnic, ci «pentru aceea» că pâinea punerii-înainte, care se prepară anume şi aparte în toate bisericile şi care, după sfinţire, preschimbată şi prefăcută, se face una şi aceeaşi cu trupul, cu fiinţa din ceruri". *Coborârea* lui Hristos pe pământ corespunde înălţării materiei pământeşti până la reunirea, reîmpreunarea ei cu preamăritul corp al Domnului. Lumea nu este zăvorâtă în sine şi nesupusă Domnului, de aceea El poate – din iubirea Sa pentru oameni – să înalţe materia acestei lumi până la împreunarea ei cu Sine, pentru ca astfel să se poată uni şi credincioşii cu El Însuşi. Aşa spune şi Sfântul Irineu, episcopul Lionului, afirmând că pâinea, primind binecuvântarea, devine „Euharistie, care constă acum din două elemente: unul ceresc şi celălalt pământesc". Sfintele Taine ne sunt dăruite pentru împărtăşire şi numai în împărtăşire ni se dă putinţa unirii depline cu Hristos: „Cine mănâncă carnea Mea şi bea sângele Meu, petrece în Mine şi Eu în el" (Ioan VI, 56).

Aceasta, fireşte, nu înseamnă nicidecum că trupul şi sângele lui Hristos apar ca atari numai în simpla mâncare sau consumare a pâinii şi a vinului, după cum se concepe acest fapt în protestantism. Împărtăşirea este gustarea trupului şi a sângelui date de Domnul pentru cuminecare cu El. Din poziţia aceasta a credinţei absolute că pâinea cerească nu este hrană obişnuită şi că pentru primirea ei se cere pregătire şi vrednicie (altfel se primeşte întru judecată şi osândă), se face – în protestantism – o poziţie de necredinţă, întrucât el exagerează susţinând că taina se săvârşeşte numai prin credinţă individuală şi de aceea, ca să elibereze înţelegerea ei de mecanicizare, protestanţii au subiectivizat-o[30]. Biserica Ortodoxă, însă, crede că prefacerea sau transpunerea Sfintelor Daruri se săvârşeşte pentru împărtăşire, dar că pâinea şi vinul sunt deja[31] trupul şi sângele lui Hristos mai înainte şi în afară de împărtăşire, care (împărtăşirea) numai prin aceasta se şi face posibilă. Domnul este prezent în adevăr în Sfintele Daruri, şi această prezenţă reală este crez comun atât lumii ortodoxe cât şi celei catolice. Numai că înţelegerea acestei prezenţe reale, *presentia realis*, se cere cât mai precis posibil lămurită, cu atât mai mult cu cât ea are o provenienţă scolastică şi nu una patristico-bisericească. Ce este anume această prezenţă reală? Sălăşluirea Domnului în Sfintele Daruri constă la catolici în credinţa că – în adevăr – Domnul este prezent în *hostie* nevăzut, fără „accidenţe“, totuşi absolut *substanţial*, adică aşa cum petrece în ceruri la dreapta

[30] Aceasta este legată încă – la protestanţi – şi cu negarea însemnătăţii de jertfă a Euharistiei. Domnul Însuşi, însă, a legat şi a identificat împărtăşirea trupului şi a sângelui Său cu despărţirea lor în jertfă, cu moartea Sa pe cruce: „moartea Domnului vestiţi“ (I Corinteni XI, 26), - spune despre Euharistie Sfântul Apostol Pavel.

[31] Inevitabil pentru menţinerea sensului (nota Pr. P. Angelescu).

Tatălui. De aceea prezenţa Lui aici este tot una cu întoarcerea Sa pe pământ după Înălţare. În sensul acesta, *hostia* este expusă – la altar – adorării, închinării şi este scoasă la procesiuni întru semnul Domnului, Care petrece pe pământ. Concepţia ortodoxă însă, consistă în aceea că Domnul în realitate este prezent în Sfintele Daruri, dar că aceste Daruri sunt date cu un scop determinat, precis: pentru împărtăşire, – şi numai în raport cu acest scop, de care despărţirea, dezaxarea acestei prezenţe ar fi ceva absolut nenatural, nedrept, incorect. Prezenţa Domnului se descoperă, se revelează numai în împărtăşire. De aceea, nu se cuvine să abatem nicidecum această prezenţă, nici s-o despărţim – aşa cum fac romano-catolicii – de însemnătatea ei iniţială şi precisă, ci trebuie s-o comparăm, s-o egalăm cu arătarea, cu înfăţişarea Domnului comună ucenicilor. Deosebirea aceasta poate fi evidenţiată şi în ceea ce priveşte Cina cea tainică: Domnul a fost prezent aici, în mijlocul ucenicilor, aşa cum a fost prezent între ei şi în arătările Lui de după Înviere. Dar concomitent cu această – ca să zicem aşa – prezenţă imediată, nemijlocită, Domnul a împărtăşit pe ucenici cu trupul şi sângele Său, adică le-a arătat lor şi forma sau chipul tainicei Lui prezenţe în împărtăşire. Prin aceasta, Domnul Însuşi a distins şi chiar a contrastat cele două feluri ale prezenţei Sale. Nedistingerea, şi chiar amestecul sau tendenţioasa lor identificare, alcătuieşte greşeala, viciul capital al concepţiei romano-catolice. Şi iarăşi, nu se cuvine să spunem că această distingere a chipurilor arătării Mântuitorului – în mod nemijlocit şi tainic – covârşeşte puterea de înţelegere a omului. Nouă ni-i dată această deosebire: Domnul, după Înălţare, nu mai este prezent propriu-zis (personal) pe pământ şi nu ni Se înfăţişează ca până la Înălţare, ci El Se dă pe Sine în Sfânta Împărtăşire şi ca atare şi este prezent în ea. Pe de o parte, avem în Sfânta Împărtăşire adevărata prezenţă a Domnului Însuşi şi ne închinăm ei; pe de altă parte, această

prezență este determinată, expresă, concretă numai pentru Împărtășire. De aceea, avem datoria să nu încercăm a o înlătura, a o despărți de acest scop, așa cum se întâmplă cu adorația romano-catolică. De aici rezultă că închinarea Sfintelor Daruri, contemplarea Lor prin rugăciune sunt cu putință numai la Cina cea tainică, adică la dumnezeiasca Liturghie, unde în afară de cuminecarea directă, se împărtășesc prin această prezență – spiritualicește – și toți ceilalți credincioși.

S-ar putea ivi o îndoială în ceea ce privește limitarea prezenței Domnului în Sfintele Daruri numai la scopul împărtășirii. Dar aceasta este voința precisă a Domnului: „Luați, mâncați și beți". Aici este necesar să amintim – în general – că, deși în toate Tainele Bisericii se dă în chip unitar, egal, Darul Sfântului Duh, totuși El se dă deosebit în fiecare, și această deosebire, sau ca să zicem așa, specificul arătării, corespunde unității și identității Înfățișătorului. Într-o astfel de formă avem și în Euharistie prezența pe pământ a lui Hristos, dar încadrată numai scopului împărtășirii. Noi ne închinăm Sfintelor Daruri în Taina Împărtășirii, fiindcă în Ele este prezent Hristos, Care Se dă pe Sine Însuși celor ce se împărtășesc, dar în Ele noi nu ne putem atinge de Domnul și nici nu-L putem reține între noi.

Aici se face comparația și, o dată cu ea, și deosebirea care există între Sfintele Daruri și Sfintele Icoane. După cum se știe, în disputele iconoclaste, faptul acesta a jucat un foarte mare rol, întrucât iconoclaștii socoteau Sfintele Daruri drept unica Icoană a Mântuitorului căreia i se cuvine adorare. Ortodocșii (preacuviosul Teodor Studitul și alții) au răspuns dimpotrivă, că Sfintele Daruri nu sunt icoană, întrucât în Sfintele Daruri este prezent Însuși Domnul cu trupul și sângele Său. Icoana, cu toate că este un loc binecuvântat al prezenței Domnului în forma Lui imaginată sau figurată, nu este totuși o

prezenţă reală, personală, ca aceea a arătării Domnului Însuşi. Icoana este numai indicarea puterii sau a acţiunii Sale, de aceea ei nu i se cuvine o adorare asemănătoare cu cea cuvenită Dumnezeirii, ci o adorare relativă, ca loc al prezenţei Domnului. Prezenţa puterii lui Hristos în icoana Sa este legată de o însemnătate hotărâtă şi anume: de rugăciuni în faţa ei, rugăciuni care se întorc la Însuşi Hristos, iar în legătură cu aceasta, şi pentru venerare (prin sărutare, prin punerea candelei etc.). Sfintele Daruri nu ne sunt date pentru rugăciuni în faţa Lor, ci pentru împărtăşire şi Ele nu trebuie transformate în icoane[32].

Prin urmare, *chestiunea prefacerii sau a transpunerii Sfintelor Daruri în trupul şi sângele Domnului nu este nicidecum o chestiune cosmologică, ci una hristologică*. Ea se formulează şi se rezolvă în limite şi pe teren hristologic, şi anume, pe baza învăţăturii despre corpul Domnului, cel pământesc şi cel preamărit, cel de până la Înviere şi cel de după Înviere. Această învăţătură, privitoare la cele două consistenţe ale corporalităţii Domnului, este foarte puţin examinată în teologie. Studiul de faţă caută să însemne o încercare de reîntoarcerea chestiunii la conţinutul ei real, conţinut care conduce, după cum am văzut, la următoarele poziţii:

I. În taina Euharistiei, elementele pământeşti – pâinea şi vinul – se prefac sau se transpun în adevăr în trupul şi sângele lui Hristos.
II. Datorită acestei prefaceri sau transpuneri, pâinea şi vinul – cu toate proprietăţile lor – încetează în general de-a mai fi elemente ale lumii acesteia, căreia îi aparţin, devenind adevăratul trup şi sânge al lui Hristos.

[32] În afară de aceasta, icoana este chipul vizibil, dar al prezenţei netrupeşti a Domnului, în timp ce Sfintele Daruri sunt această prezenţă corporală, dar tainică, adică fără o formă vizibilă.

III. Această prefacere sau transpunere se săvârşeşte prin unirea lor cu corpul duhovnicesc şi preamărit al Domnului, Care S-a înălţat din lume şi Care Se arată pe pământ în pâinea şi vinul euharistic.

IV. În calitatea lor de materii pământeşti, elementele euharistice rămân pentru lume pâine şi vin; odată însă prefăcute sau transpuse, ele aparţin corpului lui Hristos, Care Se află în afara şi deasupra lumii acesteia, aşa că elementele euharistice dobândesc existenţa, firea supracosmică a corporalităţii Domnului, arătând pe pământ corporalitatea aceasta a lui Hristos.

V. Deoarece corpul lui Hristos, după Înălţare, rezidă deasupra lumii în consistenţa-I duhovnicească şi preamărită (şi, prin urmare, nu poate să aibă „accidenţe pământeşti"), prefacerea sau transpunerea Sfintelor Daruri – pentru lume – nu se poate evidenţia, nu se poate manifesta senzorial. Pâinea şi vinul, devenind corpul şi sângele lui Hristos prin unirea lor cu preamăritul corp duhovnicesc al Domnului, nu trebuie să-şi schimbe forma, aspectul lor pământesc, întrucât nu la acest aspect se referă schimbarea, prefacerea lor metafizică. Ci ele, în întregime, fără nici o distincţie în substanţe şi accidenţe, *se transpun* în trupul şi sângele Domnului.

VI. În virtutea acestei transpuneri absolute, cad de la sine toate celelalte teorii privitoare la *impanatio*, întrucât prin ele se tăgăduieşte transpunerea, acesteia substituindu-i-se într-un mod simplu unirea faptică (*consubstantiatio*) a ceea ce nu se poate consubstanţia: pâinea şi vinul, materii ale lumii acesteia, şi corpul translumesc al lui Hristos. Cu alte cuvinte, deşi această unire se poate exprima numai prin transpunere, care, de altfel, se şi subînţelege în teoriile despre *impanatio*, ea nu se exprimă totuşi. Cu toate

acestea, serviciul lor constă în aceea că prin ele (teoriile despre *impanatio*) se învinge ideea convertirii sau a prefacerii fizice (sau a transsubstanțierii) așezată de romano-catolici în locul transpunerii, înălțându-se prin aceasta (ideea protestantă subînțeleasă) până la concepția unirii adevărate.

VII. Fundamentul general al *prefacerii* sau *transpunerii* euharistice consistă în faptul că Domnul a trecut de pe pământ, unde a posedat un trup pământesc, la cer, unde posedă un corp ceresc, menținând legătura cu toate consistențele străbătute. De aceea, El Se poate întoarce la consistența trupului Său pământesc prin transpunere. Domnul a instituit Euharistia – pentru fiii pământului – când se afla încă pe pământ; de aceea lor li se dă trupul pământesc. După Înviere însă, când toate lăcașurile acestea pământești vor fi arse, împărtășirea din corpul duhovnicesc se va săvârși absolut nemijlocit. Pentru această împărtășire ne și rugăm în fața Sfintelor Daruri: **„Și dă-ne să ne împărtășim cu Tine mai adevărat în ziua cea neînserată a Împărăției Tale"**.

Euharistia şi problemele sociale ale societăţii moderne

Crugul vremii moderne e înfierat, în înţelesul cel mai adânc al cuvântului, cu semnul problemei sociale. Conştiinţa socială strigă ca dreptatea să se înfăptuiască în relaţiile mutuale dintre oameni şi pretinde, ca raţiune şi scop, depăşirea constrângerii impuse de realitatea actuală.

În adevăr se poate spune, că, deşi problema socială a existat în toate vremurile în istorie, totuşi pentru propria noastră vreme ea reprezintă un destin anumit; o sarcină istorică covârşitoare. Atitudinea faţă de această problemă e determinată în practică de criterii deosebite, iar poziţia dominantă e ocupată de *natural*, de aşa-numiţii factori biologici, de lupta animală pentru existenţă în forma războiului de clasă şi de concurenţa economică directă.

Concurenţa economică directă ne pune la îndemână una din cheile de înţelegere a vieţii economice a societăţii prin economia politică, care, din nenorocire, reprezintă nu numai un vis urât, zămislit în creierul unui Riccardo sau Karl Marx, ci însăşi realitatea; denunţând în acelaşi timp şi pseudocreştinismul societăţii noastre. Iar războiul bestial dintre clase şi indivizi e nu numai un fapt, ci şi un îndemn proclamat în

presă, în stradă şi în adunările publice. Aşa că societatea contemporană a ajuns să trăiască pe un vulcan, ameninţată întruna de cutremure şi catastrofe, identice cu acelea ce s-au petrecut în propria noastră patrie.

Prin urmare, atmosfera întreagă e otrăvită de ură socială, de gelozie şi de disperare. „*Rezolvă-mi problema, sau te mănânc*"! – ameninţă Sfinxul social pe Oedipul contemporan. Putea-se-va oare aşeza înţelegerea printre loviturile vrăjmăşiei mutuale? Sigur, că da. Fiindcă, cu toate acestea, afară de ura de clasă, depozitul spiritual al societăţii moderne conţine încă şi altfel de puteri şi de concepţii. În primul rând, menţionăm aici acele năzuinţe care pot fi numite, în cel mai adânc înţeles, idealul umanitar şi moral. Societatea contemporană, în adevăr, posedă un capital acumulat de solidaritate socială, de simpatie, – pe baza căruia se încearcă să se dobândească libertatea, egalitatea şi fraternitatea. Cu toată asprimea socială, în lumea europeană există o vastă năzuinţă pentru respectul persoanei şi al libertăţii ei; şi se înfioară involuntar când drepturile ei sunt violate, cum de exemplu în Germania de azi.

Dragostea de libertate e şi mai evident dorită comparând viaţa naţiunilor europene cu a Rusiei Sovietice, unde tronează, sub mască *roşie*, cea mai sălbatică formă de despotism asiatic, bestial de furios.

Fără îndoială, umanitarismul european e de origine creştină. Totuşi, de foarte multă vreme el a fost despărţit de solul său creştin şi, de fapt, apare întovărăşit mai direct cu principiile de la 1789 – *liberté, egalité, fraternité* – cu Rousseau şi Voltaire, decât cu Evanghelia şi Noul Testament; deşi numai în Evanghelie şi Noul Testament îşi poate găsi o îndreptăţire îndestulătoare. Aceste idealuri umanitare reprezintă, prin ele înseşi o comună şi aşa zicând bătătoare la ochi temelie a mişcării sociale contemporane. Şi totuşi aceasta

s-ar putea numi: *sentimentalism social* al vremurilor noastre, fiindcă n-a pătruns adânc în viaţă şi se îndestulează numai cu un optimism umanitar superficial. Aceste concepte, lipsite de sensibilitate în ce priveşte păcatul original şi puterea răului în om, de ar fi să le exprimăm în limbajul dogmei creştine, corespund, fără înconjur, *Pelagianismului*. Privit cantitativ, un atare Pelagianism social este în adevăr universal azi. Şi ca un rezultat al acestuia, mişcarea socială contemporană, luată în general, tinde a deveni ireligioasă; sau, cel puţin, areligioasă. Una dintre personificările unui atare umanitarism areligios o identificăm în Francmasonerie, cel puţin în unele dintre formele sale.

Paralel cu mişcarea socială ireligioasă, care este biologică şi umanitaristă, fiinţează totuşi şi o mişcare religioasă şi creştină. De altfel, ar fi imposibil de conceput creştinătatea contemporană, reprezentată prin variatele ei confesiuni, ca lipsită complet de conştiinţa unei datorii şi a unei responsabilităţi sociale. Constant, biserica a ţinut şi ţine trează conştiinţa, atât cea individuală cât şi cea socială. Nu găsim însă necesar să ne oprim în chip deosebit la variatele mişcări sociale – ideologie, muncă socială –, ai căror reprezentanţi îşi trag inspiraţia din credinţa creştină, silindu-se să introducă în viaţă principiile Evangheliilor şi să urmeze învăţătura lui Hristos. În această ţară (Anglia) în special, aflăm cele mai vechi şi cele mai cuprinzătoare exemple ale unei atare mişcări, ce continuă şi azi. Dar o atitudine creştină comună faţă de problema socială o aflăm generalizată în, aşa-numitul, *Stockholm Movement*. De asemenea, putem face amintire aici şi de romano-catolicismul social, care se desfăşoară independent de *Stockholm Movement*. *Stockholm Movement* este predominant religios – etic sau etic-social. În conformitate cu neuitata expresie, formulată de unul dintre

capii acestei mişcări, de Arhiepiscopul Söderblom, Conferinţa de la Stockholm, din 1925, ar trebui să fie *Niceea eticii sociale*.

În general, mişcarea socială în creştinătate îşi află justificarea suficientă, precum şi inspiraţia, în preceptele Evangheliilor. În legătură, neapărat, cu celelalte precepte ale Evangheliilor şi Noul Testament ea năzuieşte să devină o „Predică de pe munte" socială. Dar, o atare înţelegere a cuvântului lui Dumnezeu, despre chestiunea de mai sus, află temei îndestulător şi în sfânta tradiţie. Adică – în scrierile Sfinţilor Părinţi, care, precum se ştie, conţin un material bogat privitor la mesajul social al Creştinătăţii (Sfântul Vasile cel Mare, Ioan Hrisostomul, Augustin, Lactanţiu, Ambrozie şi mulţi alţii). Ca urmare, din punct de vedere al conţinutului pur social, învăţătura lor dobândeşte un caracter modern, dar totodată ea stabileşte, perfect lămurit, şi legătura care există între etica creştină şi problema socială, dând *dragostei* creştine şi un aspect social. În general, se poate spune cu precizie că Creştinătatea socială apare mai îndreptăţită să primească sprijinul sfintei tradiţii, decât individualismul care îndeamnă la tăgăduirea lumii. Dar o interpretare a problemei sociale numai în cadrele eticii sociale, caracteristică în special Protestantismului, este fără îndoială imperfectă. Deci problema trebuie aşezată pe o bază metafizică sau ontologică proprie; trebuie deci să i se dea o temelie *dogmatică*.

Ideea despre împărăţia lui Dumnezeu trebuie înfăţişată în plenitudinea ei, iar nu ca ceva a cărei existenţă e numai etică. De asemenea, trebuie prezentată ca o universală prorocire despre un înalt plan al existenţei: adică trebuie înfăţişată în aspectele ei eshatologice şi ontologice. În acest sens, din capul locului putem formula teza noastră, ce pretinde să fie dezvoltată mai departe aşa: *teologia euharistică trebuie să servească drept temelie pentru sociologia creştină*.

Acum, ce înseamnă aceasta? Ce legătură este între Sfânta Împărtăşanie şi Viaţa Socială? În aşteptarea răspunsului la această întrebare, suntem obligaţi să ne coborâm încetişor pe drumul antropologiei creştine.

*

* *

În concordanţă cu adevărata lui creaţie, omul este nu numai o fiinţă individuală, ci şi un progenitor. În contrast cu îngerii, care reprezintă între ei o *multitudine* concordantă, un „sobor" (concilia), umanitatea este o *multitudine*, un *genus*. Omenirea este legată prin comună descendenţă de un strămoş, de Adam cel întâi zidit, şi posedă o natură în comun. În acest sens, omenirea este zidită după chipul Sfintei Treimi, în care cele trei ipostase posedă o singură natură şi se împărtăşeşte (înăuntrul ei) de o viaţă comună. Dogma creştină fundamentală despre Cădere şi Răscumpărare e unită cu acest fapt. Potrivit învăţăturii bisericii, în persoana lui Adam cel întâi zidit, toată omenirea e stricată prin păcatul originar; pentru că în el „toţi au păcătuit" (Rom. V, 12). Dar în persoana noului Adam, Hristos, toată firea omenească este reintegrată. „Şi precum în Adam toţi mor, aşa şi întru Hristos: toţi vor învia" (I Cor. XV, 22) şi din acest motiv ὁ Λογος σάρξ ἐγένετο. Întruparea lui Hristos, faptul că El a devenit om, implică, [faptul] că El a luat firea omenească în întregime; e întregul şi completul Adam. Prin natura Sa omenească, Hristos a posedat o individualitate umană concretă; a fost o persoană definită. Acesta a fost Iisus din Nazaret, fiul „după cum se credea" (Lc. III, 23) al lui Iosif şi al Mariei. El a avut strămoşenie definită şi rudenie definită; a trăit într-un loc definit şi într-un timp definit; a aparţinut unei epoci istorice definite şi a vorbit o limbă definită – aramaica. Dacă El n-ar fi posedat o

individualitate definită, adevărata Lui umanitate n-ar fi putut fi autentică. Dacă El ar fi fost lipsit de individualitate, în acel caz ar fi trebuit să se deosebească de oricare alt om în caracterele acestea particulare. Dar simultan cu devenirea ca om definit – Iisus, Fiul lui David – Hristos a fost şi un *tot*-om, un *tot*-individual, El a cuprins în firea Sa omenească întreaga umanitate – toată plinătatea firii lui Adam; şi toate feţele Lui ipostatice, asemenea ca primul Adam, cuprindeau în sine, potenţial, toată individualitatea omenirii viitoare. Numai făcându-Se un tot-om, a putut Hristos să răscumpere întreaga omenire şi să devină noul ei progenitor, noul Adam, ridicând, cu Sine, o nouă generaţie de fii ai lui Dumnezeu. În Răscumpărare umanitatea lui Adam devine umanitatea lui Hristos. Ea reprezintă o multiunitate vie, care are o singură viaţă în Hristos; dar în acelaşi timp ea e o multitudine de imagini ipostatice absolut reale, împreunate în această unitate de viaţă.

Această omenire multiuna, ca un tot, este *Trupul* lui Hristos, ce constă din mai multe mădulare, unite, oarecum, prin viaţa lor în Hristos. Ca o multiplicitate de individualităţi ea este o *sobornosti* vie; adică, ca o existenţă armonioasă în care simultan existenţa separată a fiecăruia, ca şi a tuturor laolaltă este o realitate completă. Asemănând biserica cu un trup, Apostolul Pavel ne arată simultan şi viaţa comună în trup şi multiplicitatea membrelor lui, precum şi legătura vie care există între aceste mădulare. „Astfel, Dumnezeu a pus în trup aceste mădulare, pe fiecare din ele... dacă toate ar fi un singur mădular, unde ar fi trupul? Ci acum sunt multe mădulare, însă un singur trup“ (I Cor. XII, 18-20). „Şi dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă împreună; şi dacă un mădular este cinstit, toate mădularele se bucură înainte. Iar voi sunteţi trupul lui Hristos şi mădulare (fiecare) în parte“ (I Cor. XII, 26-27). Dragostea e mortarul multiunităţii.

Dragostea face unitatea bisericii. Unitatea bisericească este regula interioară pentru viaţa omenirii creştine: uniţi în Duhul lui Dumnezeu dragostea sporeşte în unitate. O atare sporire este cea descrisă de Apostol – noi suntem datori ca, prin dragoste adevărată, „să sporim întru toate, pentru El, care este Capul – Hristos. Din El, tot trupul bine alcătuit şi bine încheiat, *prin toate legăturile care îi dau tărie, îşi săvârşeşte creşterea, potrivit lucrării măsurate fiecăruia din mădulare* şi se zideşte întru dragoste" (Efes. IV, 15-16).

Sobornosti a bisericii, adică unirea în dragoste – e Trupul lui Hristos complet, cuprinzând în acelaşi timp în sine însuşi principiul conducător şi ideal pentru frăţia omenirii. În simplicitatea şi copilărescul ei, s-a descoperit modest, lumii întâi în viaţa primitivă a bisericii, atunci când creştinii, proaspăt convertiţi, au trăit în comuniune religioasă şi în unitatea dragostei. „Iar toţi cei ce credeau erau laolaltă şi aveau toate de obşte. Şi-şi vindeau moşiile şi averile şi le împărţeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare. Şi în fiecare zi cu stăruinţă şi într-un cuget, erau în templu şi frângeau pâinea prin case şi-şi luau hrana cu bucurie şi cu inimă nevinovată. Lăudând pe Dumnezeu şi fiind bine văzuţi de tot poporul" (Fapte II, 44-47).

Care este pricina pentru care atenţia noastră se îndreaptă în chip deosebit asupra înfăţişării acestei vieţi simple a comunităţii primitive? Pricina e aceea că dragostea bisericească, *sobornosti* a bisericii, nu e limitată la templu şi rugăciune, ci se întinde asupra întregii vieţi. Ea nu face deosebire între ceea ce este al bisericii şi între ceea ce nu e; fiindcă în plenitudinea unităţii bisericii se cuprinde întreaga viaţă. Iată, pe nesimţite şi printr-un exemplu de viaţă actuală, vedem că *sobornosti* a vieţii bisericii nu cunoaşte limită; şi, în principiu, nu se lasă pe seama a ceea ce este josnic, pe principii animale, ci, din contra, năzuieşte să topească şi să retoarne

totul în focul dragostei bisericii. Dar în istoria posterioară a bisericii, de fapt mult târziu după aceea, această *sobornosti* se oprește pe pragul templului și mai departe nu trece. Astfel, ea s-a limitat singură, părăsind viața dincolo de pragul templului, lipsind-o de consacrația bisericii. Totuși, niciodată biserica n-a izbutit să uite cu totul visurile scumpe ale copilăriei sale și care ar fi trebuit să devină scopul și străduința omului sporit. Fiindcă lucrarea bisericii, puterea *sobornostii* sale, trebuia să se întindă asupra întregii vieți a mădularelor sale și, în consecință, asupra întregii vieți a societății creștine. Hristos prin umanitatea Sa trăiește în fiecare om, precum Însuși ne încredințează în întrebările ce le pune la „judecata cea din urmă“ (Mt. XXV).

Trupul *sobornâi* al bisericii este trupul lui Hristos, umanitatea Lui. Adevărata lui existență este asociată cu Întruparea; de fapt se poate spune că ea este dumnezeiasca Lui Întrupare. Fiindcă Întruparea s-a împlinit nu numai pentru timpul prezenței pământești a Domnului nostru Iisus Hristos, ci posedă încă și o însemnătate statornică. Ea există nu numai înăuntrul timpului, ci și în eternitate; și numai în puterea veșniciei sale păstrează o valoare statornică: „Iisus Hristos – ieri și azi și în veci – este același“ (Evrei XIII, 8).

Toate mădularele bisericii, prin ele însești, au această putere a Întrupării, pentru că sunt legate de Hristos în trupul Său. Această realitate a trupului lui Hristos dobândește prin ea însăși o directă și imediată plenitudine în Taina trupului și a sângelui: în dumnezeiasca Euharistie. În sensul acesta, Euharistia este plenitudinea dumnezeieștii realității a îndumnezeirii umanității, o permanentă și pretundinească Întrupare. În adevăr, ce înseamnă această Taină în plenitudinea ei? Direct ea e Ospățul Domnului, întins credinciosului pentru împărtășirea cu trupul și sângele lui

Hristos; pentru unirea cu Hristos. Aceasta însă îi pretinde să devină derivat în înţelesul cel mai general al cuvântului. Împărtăşania cu trupul şi sângele lui Hristos devine posibilă numai datorită faptului că acest adevărat trup şi sânge al lui Hristos există actual – fiindcă existenţa lui este o consecinţă a Întrupării perfecte. Deci Comuniunea înainte de toate mărturiseşte despre Întrupare, care s-a împlinit; iar Taina trupului şi sângelui lui Hristos în ea însăşi reprezintă această Întrupare ca şi cum s-ar întâmpla iarăşi sau, mai corect, ca şi cum ar fi extinsă.

Ritul ortodox al dumnezeieştii Liturghii cuprinde nu numai tainica prefacere a elementelor euharistice – care, ca chestie de fapt, o aflăm şi în Liturghia romană – ci şi reproduce pictural întregul eveniment al Întrupării, începând cu Naşterea lui Hristos şi terminând cu Înălţarea. Simbolismul Liturghiei reprezintă Naşterea lui Hristos, tot aşa precum Discul reprezintă ieslea; iar Steluţa, steaua Betleemului; începutul solemn al misiunii Domnului nostru e simbolizat prin Vohodul mic şi prin alte evenimente din viaţa lui Hristos, conform cu sărbătoarea sau cu pericopele stabilite din Scriptură. Apoi se face amintire la rând de mântuitoarea patimă, de moartea pe cruce, de Înălţare şi de a doua iarăşi Venire, precum se spune în rugăciunea de dinainte de înălţarea Darurilor. – „Deci, pomenind şi noi, Stăpâne, patimile cele mântuitoare, crucea cea de viaţă făcătoare, îngroparea cea de trei zile, Învierea cea din morţi, suirea la ceruri, şederea de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl şi înfricoşata lui a doua venire". Patimile cele mântuitoare şi slăvita Înviere a lui Hristos corespund în Liturghie cu sfinţirea (consacrarea) Sfintelor Daruri şi cu amestecarea în potir a trupului şi sângelui; iar Înălţarea, cu mutarea sfintelor Daruri pe Masa Proscomidiei după ultima arătare către popor.

Simbolismul dumnezeieştii Liturghii cuprinde nu numai un sens semnificativ, ci şi o taină religioasă: „aducerea aminte“ (comemorarea) bisericească nu este o reproducere subiectivă a memoriei omeneşti, ci o împărtăşire cu realitatea actuală, cu viaţa lui Hristos în Întrupare, care, după ce s-a împlinit o dată înăuntrul trupului, rămâne în veşnicie.

De aceea, prefacerea Sfintelor Daruri şi chiar Împărtăşania în timpul Liturghiei nu sunt acte izolate, separate, luate din afară şi fără legătură cu întreaga viaţă a Mântuitorului, cu întreaga Întrupare. De asemenea, actul acesta nu e ca un fel de act magic săvârşit de preot, întovărăşit cu recitarea unor anumite cuvinte sacramentale, care, ca să zicem astfel, seamănă unui descântec. O atare tâlcuire şi-a aflat casă în teologia romano-catolică. Potrivit, mai ales, cu Sf. Thoma d'Aquino dacă preotul rosteşte cuvintele instituţiei, chiar şi fără a sluji întreaga Messă, chiar şi în afară de contextul lor, Taina se săvârşeşte şi fără acestea – evident ca un act magic. Dar prefacerea Sfintelor Daruri se săvârşeşte numai în legătură cu întreaga Întrupare.

Prin urmare, vedem că Liturghia reprezintă Întruparea, care se săvârşeşte pentru noi iarăşi, se reînnoieşte, se repetă. Hristos vine iarăşi pentru a se uni cu umanitatea Sa; iar razele acestei uniri izvorăsc din Sfântul Potir şi pătrund în inimile celor care se apropie de Sfânta Taină. Şi prin Împărtăşanie împlinesc pentru ei înşişi Întrunirea perfectă, unindu-se cu Hristos într-un Trup; într-o umanitate îndumnezeită. Se poate afirma că Dumnezeu Se naşte în oricare dintre cei care iau parte la Liturghie şi fiecare dintre ei este născut în Dumnezeu, se înscrie în calitate de fiu al Său. Dar în acelaşi timp şi fiecare se împărtăşeşte cu puterea mântuitoarei Jertfe a Calvarului. Fiindcă dumnezeiasca Euharistie, care reprezintă pentru noi o Întrupare reînnoită, localizează în ea centrul şi întâmplarea

culminantă din viaţa pământească a Mântuitorului: moartea pe cruce, mântuitoarea jertfă.

Această mântuitoare jertfă este dumnezeiasca Euharistie. Aşa încât mântuitoarea jertfă reprezintă o împărtăşire cu *această jertfă*: întâi jertfa, apoi împărtăşirea cu ea. Şi din această cauză, instituind Taina Împărtăşaniei, Domnul o oferă ca o participare la *Jertfa* trupului şi sângelui Său. – „Luaţi, mâncaţi. acesta este trupul Meu *Carele se frânge pentru voi...*". „Beţi dintru acesta toţi; acesta este sângele Meu al Legii celei Noi, *Carele se varsă pentru voi şi pentru mulţi*". Jertfa sângelui spală păcatele tuturora şi prin el toţi suntem uniţi prin aducerea jertfei, în fiimea lui Dumnezeu. Totuşi, frăţia Euharistică (χανονια) este înainte de toate o arvună şi o uniune în faţa altarului de jertfă. Dacă Biserica este o *sobornosti* – o *adunare laolaltă*, o *colectivitate*, în cazul acela ea reprezintă, în jertfa euharistică, o *colectivitate unită*. A cui este jertfa euharistică, asupra cui influenţează şi pentru cine se aduce? Răspunsul e simplu şi lămurit: a bisericii şi pentru biserică. În jertfa aceasta simţim noi pulsaţiile inimii bisericii; aici unitatea ei se perfectează în *sobornosti*. Exclamaţia de aducere, după textul slavon, sună astfel: Ale Tale dintru „ale Tale Ţie aducem, de toate şi pentru toate". Acest „toate" se aplică în mod egal la toate „păcatele" – păcatul lumii; cum şi la toţi oamenii, uniţi în biserică (în cazul de faţă traducerea slavonă prezintă o curioasă inexactitudine a textului grec, datorită căreia noi am dat altă versiune de text şi altă nuanţă de înţelegere).

Mai presus de orice, Euharistia este o jertfă mântuitoare, ce se aduce „pentru iertarea păcatelor". Aceasta însă nu istoveşte puterea jertfei lui Hristos, puterea Întrupării. Ea nu numai că reintegrează natura coruptă a lui Adam, ci şi îndrumă către o nouă viaţă în Hristos. Ea dă omului natural, lui Adam cel vechi, puterea să devină neamul lui Hristos; îi dă putere pentru *o nouă viaţă*.

Pentru înțelegerea mai deplină a acestei laturi a dumnezeieștii Euharistii vom lua în considerare, acum, cuvântarea de despărțire a Domnului, de la Cina cea de Taină. Vorbirea aceasta ni s-a păstrat numai în Evanghelia Sfântului Ioan. În același timp mai cunoaștem că el este singurul dintre Evangheliști, care înregistrează instituirea de fapt a Euharistiei, despre care tratează toate celelalte Evanghelii.

Dar potrivit obiceiului său general, Sfântul Ioan *amplifică* narațiunile care se ocupă cu instituirea Euharistiei, prin cuvântul de despărțire al Domnului. Cuvântarea aceasta ne dă o tâlcuire autentic dumnezeiască în privința întregului înțeles al acestui mesaj și al testamentului său de rugăciune, profeție și chezășie. Ea este, astfel vorbind, o dumnezeiască teologie Euharistică. Și tratează, înainte de orice, despre venirea Duhului – Mângâietorul care va învăța despre toate lucrurile și va spune pe cele ce vor să vină. Iar mai departe grăiește despre dragostea, în virtutea căreia creștinii trebuie să rămână uniți ca și persoanele Sfintei Treimi: – „Eu sunt în Tatăl și Tatăl în Mine“ (Ioan XVII, 21), „ca și ei să fie una“. În sfârșit, El se raportează la lucrurile pe care creștinii sunt chemați să le săvârșească, – lucruri mai mari decât cele pe care Iisus le-a făcut „fiindcă Eu merg la Tatăl“ (Ioan XIV, 28).

Aici, înaintea ochilor spirituali ai ucenicilor, se deschid orizonturi fără limită pentru întregul neam al lui Hristos. Exact înainte ca ucenicii să fi auzit acestea, ei se împărtășiseră cu trupul și sângele Lui și, prin aceasta, se uniseră cu Hristos. Prin urmare, Hristosul care acum le vorbește ca Învățătorul lor și Hristosul Euharistic cu care ei în adevăr se împărtășiseră, este unul și același Hristos. Astfel încât cuvântarea de despărțire este, vorbind astfel, chiar glasul Sfintei Împărtășanii în cei ce se împărtășesc; este graiul cuvântului din Euharistie care răsună constant în inima euharistică. De asemenea, această cuvântare

de despărţire este cea mai dulce grăire ce s-a exprimat vreodată în graiul omenesc. Ea culminează în aşa-numita rugăciune arhierească, unde se grăieşte despre slava şi viaţa veşnică. Iar această rugăciune sună: „Ei nu sunt din lume, precum nici Eu nu sunt din lume. Sfinţeşte-i pe ei întru adevărul Tău; cuvântul Tău este adevăr. Precum M-ai trimis pe Mine în lume şi Eu i-am trimis pe ei în lume" (Ioan XVII, 16-18). Această binecuvântare în rugăciune Marele Arhiereu o aşază pe umanitatea Sa, când, sfinţind pe ucenici pentru slujirea *Adevărului Său, îi trimite* în lume, aşa precum şi El a fost trimis de Tatăl Său. Marele Arhiereu parcă deschide porţile Templului – ale Camerei celei de sus – înaintea ucenicilor Săi, chemându-i să ia parte, cu toată lumea, la bogăţiile pe care ei deja le-au primit – la dumnezeiasca Euharistie. Mântuitorul lasă ucenicilor Săi *o viaţă euharistică*, adică le dă *inspiraţia euharistică* şi prin aceasta comuniunea cu lumea. Cuvântarea de despărţire a lui Hristos, ca teologie dumnezeiesc euharistică, cuprinde în ea germenul viitorului text liturgic, în care se descoperă variatele lui aspecte.

De aceea, caracteristica cea mai comună a Liturghiei, ca rit al dumnezeieştii Euharistii, e calitatea ei universalistă: – „pentru toţi şi pentru toate". Această universalitate dobândeşte aici un înţeles dublu: – de o parte, priveşte pe toţi – întreaga lume şi întreaga omenire; de altă parte, pe toate – adică, pe toate ale vieţii, afară de păcat.

Acest element universal nu exclude, ci include personalismul; iar caracterul universal al Euharistiei nu exclude rugăciunea adoptată atât pentru oarecare persoane – vii sau moarte – cât şi pentru nevoile specific omeneşti. Fapt important, asupra căruia merită să insistăm, este acela, că nu există nici scârbă şi nici neatenţie pentru viaţa omenească şi, cu atât mai puţin, nici un fel de dispreţ pentru această viaţă.

De asemenea, toate rugăciunile liturgice, care, la fel îşi trag atât exteriorul sumar cât şi prototipul din Rugăciunea Domnului, se extind peste întreaga viaţă. Privind mai cu atenţie textele liturgice, începând cu cele mai vechi, vom vedea că se confirmă un principiu general: Biserica se roagă în Liturghie pentru *întreaga* viaţă omenească, conform cu directiva Apostolilor (I. Timot. II, 1-3). În adevăr, Sfântul Chiril al Alexandriei vorbeşte despre aceasta aşa: „săvârşind jertfa duhovnicească, slujba cea fără de sânge, ne rugăm lui Dumnezeu pentru pacea generală a bisericilor; pentru bunul trai al lumii... pentru cei ce zac în boală; pentru cei ce se ostenesc (muncind) şi în general, pentru cei ce au nevoie de ajutor" sau, după cum se exprimă Sfântul Ioan Hrisostom: „pentru întreaga lume (univers), pentru toţi cei ce au trăit, pentru toţi cei ce trăiesc; pentru toţi cei ce s-au născut înainte de noi, pentru toţi cei ce se vor naşte după noi"; „pentru episcopi, preoţi, împăraţi; pentru cei ce ne stăpânesc (autoritate); pentru pământ, mare şi aer şi pentru întreaga lume".

De vom cerceta cu de-amănuntul conţinutul vechilor Liturghii, îndeosebi Liturghiile cuprinse în aşa-numitele Constituţiunile Apostolice (sec. II şi III.), Liturghia greacă a Apostolului Iacov, Liturghia Ethiopiană, Liturghia Mesopotamiană a Apostolului Thadeus şi Maris şi Liturghia Nestoriană, vom afla că toate cuprind rugăciuni întinse pentru bunul trai al lumii, pentru ajutor în boală, în necaz, pentru cei din închisori etc.

Asemenea rugăciuni, în forma lor dezvoltată, s-au păstrat în liturghiile noastre contemporane, mai mult în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, când preotul se roagă, după Sfinţirea Sfintelor Daruri, pentru întărirea şi buna ocârmuire a autorităţii, pentru bunul trai al familiei, pentru ajutorul tuturor celor covârşiţi de griji şi ispite: „Pomeneşte, Doamne, pre tot

norodul ce stă înainte şi cei ce pentru cuvioase pricini nu s-au întâmplat aici, şi-i miluieşte pre dânşii şi pre noi dupre mulţimea milei Tale. Cămările lor le umple de tot binele; căsătoriile lor în pace şi întru unire le păzeşte; pre prunci îi creşte; tinereţile îndreptează-le; bătrâneţile întăreşte-le; pre cei rătăciţi întoarce-i şi-i împreună cu sfânta Ta soborniceească şi apostolească biserică. Pre cei bântuiţi de duhuri necurate îi slobozeşte; cu cei ce umblă pre ape, umblă împreună; cu cei ce călătoresc, împreună călătoreşte. Văduvelor ajută-le; pre săraci apără-i; pre cei robiţi izbăveşte-i; pre cei bolnavi tămăduieşte-i. Adu-Ţi aminte, Doamne şi de cei ce sunt în judecăţi, în închisori, în izgoniri, în amară robie şi în toată scârba, nevoia şi îmbulzeala".

„Adu-Ţi aminte, Dumnezeule, şi de toţi cei ce se roagă marei milostivirei tale şi de cei ce ne iubesc pre noi şi de cei ce ne urăsc şi de cei ce ne-au poruncit nouă, nevrednicilor, să ne rugăm pentru dânşii. Adu-Ţi aminte, Doamne Dumnezeul nostru, şi de tot poporul Tău şi preste toţi varsă mila Ta cea bogată, dând tuturor cererile cele către mântuire. Şi pre cei ce noi nu i-am pomenit pentru neştiinţă sau uitare, sau pentru mulţimea numelor Însuţi îi pomeneşte, Dumnezeule, Cel Ce ştii vârsta fiecăruia şi numirea; Cela Ce ştii pe fiecarele din pântecele maicii lui. Căci Tu eşti, Doamne, ajutor celor fără ajutor; nădejde celor fără de nădejde; celor înviforaţi mântuitor; celor ce umblă pre ape adăpostire; celor bolnavi vindecător. Însuţi tuturor toate le fii, Cela Ce ştii pe fieştecarele şi cererea lui, casa şi trebuinţa lui. Izbăveşte Doamne, oraşul şi ţara aceasta şi toate cetăţile, oraşele şi satele de foamete, de ciumă, de cutremur, de potop, de foc, de sabie, de venirea asupră a altor neamuri şi de războiul cel dintre noi".

Biserica crede că, după cum orice rugăciune pioasă şi sinceră este eficace, asemenea şi rugăciunea euharistică trebuie

să fie, încă într-un mod deosebit, efectivă. Faptul acesta implică cum că jertfa euharistiei afectează şi mântuieşte în mod nevăzut nu numai sufletele, ci şi tot trupul pământesc; iar eficacitatea ei se întinde departe dincolo de limitele vreunui templu local şi de nevoile personale ale celor ce se roagă. Fiindcă ea cuprinde nu numai viaţa spirituală personală a indivizilor, ci şi întreaga viaţă a societăţii. Iată, deci, aflăm că viaţa comună a creştinului stă aşezată pe o temelie neclintită; şi teza noastră, anume că: sociologia creştină trebuie să se întemeieze pe teologia euharistică, capătă prin urmare o îndreptăţire preliminară.

Cu toate acestea, o dezvoltare ulterioară a acestei teze este admisibilă. În viaţa creştină totul se sfinţeşte prin rugăciune – începutul l-a făcut, îndeosebi, Vechiul Testament. Dar rugăciunea euharistică şi consacrarea euharistică conţin ceva mai mult decât o simplă rugăciune. Prin ea întreaga viaţă este absorbită în sporirea trupului lui Hristos şi ne pune în contact cu El. Iar Hristosul Înălţat stăpâneşte în biserică în umanitatea şi cu umanitatea Sa. Această concluzie este din însăşi adevărata esenţă a dogmei euharistice. Domnul S-a înălţat la cer şi S-a îndepărtat de la noi. Dar, totuşi, nu ne-a lăsat pe noi orfani (Ioan XIV, 18), fiindcă El locuieşte cu noi până la sfârşitul lumii. În ce fel locuieşte El cu noi? În mod preeminent – vizibil, deşi în mod tainic, în dumnezeiasca Euharistie, care, în această extensie, este o suprapunere a Înălţării. Înălţându-Se la cer, Domnul nu rupe *legătura* Sa cu lumea; iar Euharistia este zaua de legătură – o Întrupare statornică.

Domnul S-a înălţat la cer cu preaslăvitul Său trup şi şade de-a-dreapta Tatălui. Dar în acelaşi timp, El Însuşi şi pentru Sine Însuşi a creat şi pentru pământ un trup, în Euharistie, în care şi locuieşte. Iar prezenţa Sa în Sfintele Daruri (*praesentia realis*), trebuie tălmăcită ca un fapt extern – adică de stabilitate

într-un punct definit înăuntrul spaţiului şi timpului – dar ca putere de viaţă, care lucrează şi sălăşluieşte în noi nu static, ci dinamic. Trupul lui Hristos s-a *realizat* astfel pe pământ în umanitatea sa, iar puterea care ajută în direcţia aceasta este prezenţa euharistică a lui Hristos în lume – Potirul de viaţă dătător. Această concepţie poate găsi confirmare dogmatică şi în alte consideraţii teologice, dar care au însemnătate numai ca ipoteze teologice (*theologumene*). Când Hristos a fost împuns cu suliţa pe cruce, a curs sânge şi apă din coasta Lui cea împunsă cu suliţa (Ioan XIX, 34). Faptul acesta a rămas şi s-a statornicit în lume ca un dar al umanităţii pământeşti a lui Hristos. Acest dar preţios făcut de Hristos pământului nostru constituie în acelaşi timp şi o legătură cu El. Şi deşi această legătură se deosebeşte de cea Euharistică, totuşi ea ne uneşte cu El. În mod nevăzut Hristos locuieşte pe pământ şi lucrează în omenire. El suferă şi Se răstigneşte cu omenirea: flămânzeşte, însetoşează şi e în închisoare (Matei XXV, 35-36) pentru împlinirea misiunii Sale. Această viziune spirituală a fost exprimată de către poetul rus Tiutcev în bine cunoscutele versuri:

„Obosit de povara Crucii,
Împăratul ceresc, sub înfăţişare de rob,
Rătăceşte peste tine pământule mamă,
Împărţindu-ţi binecuvântări..."

Aceeaşi concepţie ne-o înfăţişează şi Dostoievski în foarte cunoscuta sa *Legenda Marelui Inchizitor*. Însă această asociere dintre Hristos şi lume reprezintă, în acelaşi timp, şi calea spre instaurarea Împărăţiei Sale pe pământ – misiunea Sa Împărătească. Istoria omenirii e ca un tablou al acestei instaurări, care va lua forma desăvârşită prin lupta dintre bine şi rău – bestia şi dragonul – cu puterea lui Hristos şi care se va sfârşi cu

biruinţa lui Hristos. Această istorie pământească a lui Hristos se descoperă în Apocalipsă în imagini tainice şi simbolice; şi prin sine ea însăşi e o apocalipsă, care culminează cu pogorârea Cetăţii cereşti, Noului Ierusalim, pe pământ. Într-un sens oarecare suntem conduşi să interpretăm în amănunţime simbolurile particulare ale Apocalipsei, dar nu putem admite ca aparţinându-le decât sensul comun: cetatea lui Dumnezeu e zidită înăuntrul istoriei prin sforţările acelora care sunt servitorii credincioşi ai Împăratului Hristos. Cu toate acestea, Împărăţia lui Dumnezeu nu se capătă cu tândăleala, ci cu lupta (şi oamenii de luptă o iau cu năvala). Dacă biserica îşi deschide inima în rugăciune în curentul de viaţă a întregii lumi, dacă Hristos însuşi conduce pe credinciosul Său în lupta cu puterile lui Antihrist, e din cauză că propria noastră luptă pentru biserică şi pentru puterea ei biruitoare în lume trebuie să cuprindă în sine întreaga viaţă şi nu trebuie să pună oprire pe nimic.

Razele de lumină ale Potirului euharistic pătrund întregul întuneric al vieţii noastre; iar întunericul nu poate birui această lumină. Inspiraţia euharistică ar trebui să ne însoţească în viaţă în toată activitatea noastră creatoare; iar Liturghia – *causa comună* ar trebui transformată într-o Liturghie slujită afară din templu. Ea trebuie să devină cauza noastră comună nu numai în interiorul templului, ci şi în afară de templu. Aceasta alcătuieşte temelia culturii şi a sociologiei (viaţa comună) creştine. Teza generală care se desprinde din pietatea euharistică este aceasta: în viaţa creştină totul trebuie să fie orientat – dacă nu direct, cel puţin indirect – spre Întrupare şi, prin urmare, însoţit cu Potirul euharistic. Şi tot ceea ce, într-un sens propriu, nu aparţine euharistiei şi, tot ceea ce nu poate fi onorat cu o binecuvântare euharistică – n-are drept la existenţă. Când ne apropiem de Potir nu trebuie să lepădăm, nici să părăsim nimic din ceea ce aparţine personalităţii sau vieţii

noastre, afară de păcat; iar ceea ce e necesar să fie lepădat, părăsit, trebuie neapărat să fie izgonit şi din viaţă. De vom fi în stare să ne examinăm viaţa, luând drept temelie criteriul Euharistiei, ce rezultate minunate şi edificatoare vor răsări dintr-un atare criteriu!

Astfel, a crea istoria în Hristos şi cu Hristos, aşezând în fruntea tuturor pe Hristos, după cum se exprimă un renumit teolog rus în sec. XIX: arhimandritul Teodor Bucharev, este şi o datorie şi o vocaţie. Biserica *adună şi împreună* omenirea într-un trup, în trupul lui Hristos; şi forţa acestei *sobornosti* este Euharistia, care este Însuşi Hristos. În acest centru se pot înscrie cercuri variate prin formare de cercuri concentrice variate, care însă trebuie să rămână toate înăuntrul fruntariilor confraternităţii bisericii, deşi în prezent, datorită secularizării vieţii, îşi fac apariţia diferite centre false.

O atare comuniune, şi-a aflat exprimarea în biserica primitivă într-o viaţă comună şi directă în aşa-numitele *agape* sau ospăţuri de dragoste, care, fără îndoială, au reprezentat centrele spirituale ale unei viitoare cristalizări. Agapele au degenerat şi au dispărut comparativ de vreme. Cu toate acestea, ele au reînviat uneori, ici şi colo, sub diverse forme. Prezenta noastră confrăţie,[1] în jurul altarului, au nu-i şi ea o formă specială a agapei? Însă această comuniune directă depăşeşte limitele unui templu anumit şi ale unei anumite comunităţi şi se confundă cu viaţa întreagă a comunităţii creştine şi cu toate sarcinile care-i stau în spate.

Iată-ne, aşadar, faţă în faţă cu problema socială, adică, vorbind în genere, cu toate nevoile comunităţii. Aceste nevoi sunt caracteristice fiecărei epoci şi, în legătură cu fiecare epocă,

[1] Aluzie la confrăţia Sf. Alban şi Sf. Serghie, în faţa căreia autorul îşi dezvoltă subiectul.

au specificul lor propriu, care, prin urmare, apar ca opinii, învăţături, partide politice diferite. Iar în momentul acesta, când venim să păşim peste pragul templului şi să ne facem intrarea în viaţa de toate zilele, ne găsim, noi înşine, faţă în faţă cu o greutate cu totul specială. Anume: în această viaţă aflăm că fraţii în Hristos, că participanţii la Potirul euharistic comun, s-au găsit şi se găsesc şi acum împărţiţi în diferite grupe, care pot veni în concurenţă unele cu altele sau sunt chiar duşmane una alteia. Dar, dacă aceste grupe concurente se unesc în faţa altarului, pline de duhul dragostei lui Hristos, aflăm atunci că concurenţa lor de până aici e micşorată şi străină de ură şi bănuială, ceea ce nu-i cazul cu partidele politice. Duhul creştin reprezintă un factor nemăsurat, care înfrânge lupta de dinăuntru.

Dar, iată că soseşte inevitabila chestiune: trebuie, au nu, ca omenirea politică şi socială să derive din faptul că noi toţi avem o credinţă creştină? Ar putea, ori nu, fi adevărat că o politică creştină unită s-ar putea dezvolta şi ar putea alcătui şi organiza un partid politic creştin comun? Ar putea fiinţa un partid al Evangheliei? S-ar putea înţelege, că şi umblăm după un asemenea lucru, de altfel foarte natural şi inevitabil, şi în anumite cazuri faptul s-ar putea ivi în practică actual. De aceea, e mult mai firesc să încercăm să descoperim nu atât neînţelegerile din interiorul unei biserici particulare, cât unanimitatea năzuinţelor, deşi în practica actuală realitatea contrazice adesea această dorinţă. Un rău exemplu de o asemenea contradicţie ni-l dă biserica noastră rusă din emigraţie cu împerecherile ei, care, într-o mare măsură sunt mai multe de origine politică decât bisericească. Totuşi, chestiunile practice ale vieţii sociale, precum şi soluţionarea lor, ţin de domeniul *relativităţii*, dar numai ca metodă, nu şi ca scop, şi fără ca *relativul* să se poată preface în *absolut*. O dogmă

bisericească despre politica socială, asupra căreia să insistăm şi care ar avea menirea să oblige pe toţi, o asemenea dogmă nu există. Prin urmare, dacă în biserica universală se recunosc diferite biserici locale divergente în rituri şi obiceiuri, divergenţa aceasta se aplică cu atât mai mult la domeniul relaţiilor sociale, unde chestiunea trebuie lăsată în seama conştiinţei şi opiniei individuale. Iar o fortificare a dogmelor despre politică, obligatorie pentru toţi, aşa cum a existat în biserica rusă pe timpul ţarilor, este un abuz.

Ce este unanimitatea? Este scopul şi plenitudinea dragostei; este o suflare a Duhului Sfânt, iar nu o jurisdicţie de canoane şi de dogme. Unanimitatea se poate desăvârşi, însă numai printr-o comună sforţare a conştiinţei, a activităţii şi a cugetării şi printr-un comun interes pentru fericirea vecinilor noştri. În vremurile vechi, când viaţa se desfăşura în simplitate patriarhală, iar relaţiile sociale erau foarte clare, chestiunile acestea îşi găseau dezlegarea pe terenul filantropiei organizate sau neorganizate. Astăzi, viaţa reprezintă un conglomerat de sarcini, care se concretizează ca problemă socială în toată complexitatea ei. Sociologia creştină abia acum începe să se îndrume pe această cale – diferite Biserici şi denominaţiuni bisericeşti bat din ce în ce mai hotărât drumul acesta. Astăzi, centrul determinat al unei astfel de mişcări e Stockholm Organization, care-şi trage originea din Conferinţa universală din 1925, şi a cărui lucrare în timpul de faţă, prezintă variate ramificaţii. Nu mai departe decât în luna martie 1933 a avut loc în Germania o conferinţă de teologi şi sociologi, unde s-au studiat exclusiv numai chestiuni de sociologie creştină. Afară de aceasta, Biserica anglicană, pusă faţă-n faţă cu necazurile vechiului capitalism şi pauperism, a început, mai devreme decât oricare alta dintre Biserici, să se concentreze în jurul chestiunilor de reforme sociale şi, în momentul actual,

ea dă un exemplu eminent şi edificator tuturor celorlalte comunităţi creştine, căreia nu ne putem abţine să nu-i dorim izbândă în lupta pe care ea a deschis-o chiar acum, pentru abolirea mizeriei mahalalelor şi pentru ameliorarea condiţiilor de locuinţă a populaţiei muncitoare. Cât priveşte Bisericile ortodoxe, cele mai multe dintre ele având a face cu naţiuni primitiv-patriarhale, tind mai degrabă către o formă retrogradă în această privinţă. În timp ce înainte de revoluţie biserica rusă era privată de libertatea necesară unei acţiuni sociale, din nenorocire nici după Revoluţie ea n-a putut să dobândească această libertate, datorită bestialei terori ce a fost dezlănţuită de regimul Sovietic asupra bisericii. Această teroare aboleşte orice fel de libertate de gândire. Totuşi biserica rusă, reprezentată prin scriitorii şi teologii săi, este aceea căreia i se cuvine titlul precis al unei speciale cunoaşteri creatoare în chestiunile social-creştine şi de cultură creştină.

În acest domeniu cugetarea rusă ocupă un loc semnificativ şi foarte important pentru întreaga lume creştină, deşi într-un timp nu prea depărtat de al nostru nu se ştia nimic despre aceasta. Dostoievski a spus odată: „Socialismul nostru rus este ortodox". Prin aceasta el a exprimat gândirea că socialismul rus e precis ortodox, fiindcă poartă în sine începutul pentru o viaţă comună superioară – adevăr social după care însetează întreaga lume; fiindcă ortodoxia, potrivit cu doctrina lui Chomeacov, e întemeiată pe *sobornosti*, – pe libertatea în dragoste. De asemenea, Ortodoxia, în conformitate cu învăţătura unei întregi serii de teologi ruşi moderni – de la Bucharev, Soloviov şi Feodorov până la contemporanii noştri – poartă în ea o inspiraţie de creştinism creator. Această sforţare de creare este îndreptată spre o transformare a lumii şi spre aflarea Noii Cetăţi, coborâtă din cer. Iar când, în cele din urmă, va suna ceasul eliberării patriei noastre de sub jugul

sovietic, Biserica rusă, având depăşită teribila experienţă a anilor trecuţi, va arăta o nouă faţă şi va fi chemată la o nouă creaţie. Şi acum ni s-a dat prilejul să spunem cuvânt vechi despre ceea ce, totodată, este un cuvânt nou: viaţa sobornicească a lumii se întăreşte, însufleţeşte şi desăvârşeşte prin puterea Întrupării, descoperită nouă în dumnezeiasca Euharistie. Viaţa aceasta trebuie să se traducă într-o Liturghie săvârşită în afară din templu, oficiind lângă Liturghia templului.

Cuprins

